

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

---

Труды конференции  
«Чтения И. М. Смилянкой»

**Ближний Восток и Северная Африка:  
от доисламской эпохи  
к Новому времени.  
История. География. Общество**



Москва  
2023

*Рекомендовано*  
*Ученым советом Института востоковедения РАН*

Отв. ред. серии:

*В. В. Наушкин, академик РАН, ФГБУН ИВ РАН*

*В. А. Кузнецов, к. и. н., ФГБУН ИВ РАН*

Ответственный редактор

*Д. Е. Мишин, к. и. н., ФГБУН ИВ РАН*

Рецензенты

*А. И. Яковлев, д. и. н., ФГБУН ИВ РАН*

*Д. В. Миккульский, д. и. н., ФГБУН ИВ РАН*

Авторский коллектив

*И. И. Варьяш (МГУ), Т. М. Калинина (ИВИ РАН),*

*И. Г. Коновалова (ИВИ РАН), А. А. Куделин (РУДН, ГАУГН),*

*П. В. Кузенков (СевГУ), Г. А. Маргарян (ИВ НАН РА),*

*Д. Е. Мишин (ИВ РАН), В. В. Орлов (ИСАА МГУ),*

*В. В. Прудников (ИВ РАН), В. А. Розов (СПбГУ), Е. В. Смирнова (ИВ РАН),*

*Д. В. Соловьёва (ИСАА МГУ), В. М. Тимохин (ИВ РАН).*

**Б69 Ближний Восток и Северная Африка: от доисламской эпохи к Новому времени. История. География. Общество: колл. монография / Институт востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2023. — 280 с. (Труды конференции «Чтения И. М. Смилянской»)**

ISBN 978-5-907671-14-0

Монография, созданная коллективом ученых, охватывает широкий круг проблем, связанных с историей Ближнего Востока и Северной Африки в Средние века и Новое время. Хронологические рамки исследования — от доисламского времени до конца XIX в. Особое внимание уделяется взаимодействию арабо-мусульманского мира с другими странами, народами и цивилизациями, в частности, с Россией. Книга предназначена для специалистов по истории Ближнего Востока и Северной Африки, а также всех интересующихся историей и культурой этих регионов.

ББК 63.3

*Издание осуществлено при содействии*  
*Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования*

© Коллектив авторов, 2023

© Издание на русском, оформление.

ФГБУН ИВ РАН, 2023

ISBN 978-5-907671-14-0

# Оглавление

Введение .....	5
----------------	---

## Часть I. Доисламская история

Глава 1. Кулайб Уайль.....	10
Глава 2. Не только прорицатели: <i>садж</i> ‘ как сакральная форма речи в доисламской Аравии .....	26
Глава 3. Эра Юбилеев у Бируни и пророчество Хосрова II у Феофилакта: астрология и эсхатология в эпоху хиджры.....	44

## Часть II. Исламское средневековье

Глава 4. Кара-хазары в мусульманских исторических сочинениях домонгольского периода .....	54
Глава 5. «Книга чудес» XI в., описание и карты Европы и Малой Азии .....	73
Глава 6. Навигационные маршруты Черного моря в географических сочинениях аль-Идриси и Абу-ль-Фида’ .....	92
Глава 7. Арабы-мусульмане, лангобарды, норманны и другие “gentes” в «Хрониконе» Ромуальда Салернского .....	109
Глава 8. Армяне в правящих элитах мусульманского Востока (XI–XV вв.).....	137
Глава 9. Право христиан в частных петициях арагонских мусульман (XIV в.).....	153

### **Часть III. Новая история**

Глава 10. Шерифский фактор в легитимации власти ранних Алауитов (1631–1727) в Марокко .....	174
Глава 11. Монарх-патерналист: марокканский султан Мулай Абд ар-Рахман (1822–1859) и его реформы.....	190
Глава 12. Хадж в фокусе египетского внутривосточного противостояния в XVII–XVIII вв. ....	207
Глава 13. Антиохийское подворье в Москве и его роль в просвещении православных арабов (1850–1870-е гг.).....	226
Список литературы .....	249
Список сокращений .....	276
Сведения об авторах .....	277

## Введение

**П**редлагаемая вниманию читателя книга, плод трудов коллектива исследователей, охватывает широкий круг проблем, связанных с историей и культурой Ближнего Востока и Северной Африки на весьма протяженном временном отрезке, от доисламской эпохи до конца XIX в. Входящие в состав книги исследования, касающиеся различных аспектов жизни общества, но объединенные связью с регионом, расположены в ней в хронологической последовательности периодов, к которым они относятся.

Книгу открывают главы, посвященные доисламскому периоду. Первая из них принадлежит автору этих строк; она представляет углубленный взгляд на вошедшую в учебники фигуру племенного вождя Кулайба, убийство которого вызвало знаменитую «войну из-за верблюдицы аль-Басус». Доисламская часть книги продолжается работой *В. В. Розова* об особенностях арабской рифмованной прозы (*садж*) и использования этой мерной, наделенной рифмой и ритмом речи как сакральной. О сакральном, этой неотъемлемой составляющей жизни древнего общества, идет речь в заключительной главе доисламской части — работе *П. В. Кузенкова* о «пророчестве Хосрова II Парвиза» в истории Феофилакта Симокатты.

Вторая часть книги посвящена тому, что принято называть классической историей мусульманского мира — времени его хозяйственного и культурного расцвета (VII–XVIII вв.). Существенной чертой этого периода является большой объем контактов мусульманского мира с другими странами, народами и цивилизациями. Одной из важнейших областей таких контактов являются знания, которые различные общества имели друг о друге. Изучению и анализу этой, несомненно, значимой темы посвящено большинство работ, составляющих вторую часть книги. *Д. М. Тимохин* исследует сведения мусульманских авторов домонгольского времени о кара-хазарах. *Т. М. Калинина* представляет разбор

сведений о Европе и Малой Азии в недавно опубликованной арабской «Книге чудес» XI в. Исследование географической тематики продолжает *И. Г. Коновалова*, которая предлагает читателю углубленный анализ навигационных маршрутов Черного моря в сочинениях знаменитых географов мусульманского Средневековья — аль-Идриси и Абу-ль-Фида'. Нельзя не отметить, что все три названные работы, затрагивающие ближайших соседей Руси, представляют немалый интерес и для специалистов по отечественной истории.

По-иному подходит к данной проблематике *В. В. Прудников*, который представляет сведения о мусульманах в «Хрониконе» Ромуальда Салернского (70-е гг. XII в.). Это — ценная попытка не только снабдить читателя информацией, не всегда доступной арабисту, но и посмотреть на арабо-мусульманский мир со стороны, в данном случае — из средневековой Италии.

Две следующие главы посвящены особому, очень важному аспекту контактов арабо-мусульманского мира с другими народами и обществами — истории христиан в исламских странах и мусульман — в христианских. *Г. А. Маргарян* представляет обзор сведений об армянах в правящих элитах ряда исламских государств (XI–XV вв.). Интересной стороной этой работы являются проведенные автором параллели между известиями мусульманских авторов и армянскими материалами, в частности — эпосом. Напротив, *И. В. Варьяш* подробно разбирает обращения мусульман, живших на территории Арагона в XIV в., в суды королевства. Помимо наблюдений и выводов автора очень ценны переводы фрагментов арагонских источников, которые, как и хроника Ромуальда Салернского, не всегда попадают в поле зрения арабиста.

Третья часть настоящей книги включает в себя ряд исследований по новой истории. Работа *Д. В. Соловьёвой* представляет углубленный анализ легитимации власти ранних Алауитов (1631–1727) в Марокко. Рассмотрение истории Марокко продолжается в работе *В. В. Орлова*, где подробно рассматриваются правление и реформы алауитского султана Мулай Абд ар-Рахмана (1822–1859). Большое внимание уделяется в этой главе фундаментальной проблеме отношений между политической властью и религиозными кругами. Изучению этой проблематики, хотя и в несколько другом разрезе, посвящена и работа *А. А. Куделина*, в которой речь идет о мусульманском паломничестве (*хадже*) в контексте политической жизни османского Египта XVI–XVIII вв.

Последним, но только лишь по хронологии освещаемой проблематики, стоит исследование *Е. В. Смирновой* об антиохийском подворье в Москве и его роли в просвещении православных арабов (1850–1870-е гг.). В этой работе затрагивается тема отношений между мусульманским миром и Россией, несомненно, важная для всех, кто занимается изучением истории нашего отечества в указанный период.

Итак, в настоящем издании представлен анализ широкого круга вопросов истории Ближнего Востока и Северной Африки. Поэтому можно сказать, что коллективная монография адресована всем, кто занимается или интересуется теми или иными проблемами истории названных регионов. Авторы искренне надеются, что высказанные ими на страницах книги соображения и выводы вызовут равнодушную реакцию читающей публики и, может быть, приведут к плодотворным научным дискуссиям, полезным для дальнейшего развития нашей исторической науки и арабистики.

*Д. Е. Мишин*





Часть I

# ДОИСЛАМСКАЯ ИСТОРИЯ

## Глава 1

### Кулайб Уаиль

**Н**астоящая работа посвящена вождю североарабского (‘аднанитского) племени бану Таглиб, входившего в состав объединения раби‘а, Уаилью, более известному как Кулайб. В советский период история Уаиля была для отечественных востоковедов примером «острого социального конфликта», возникшего в обстановке разложения родоплеменных отношений. В учебнике МГУ 1987 г. мы читаем:

«Арабский ученый Аль-Маварди (XI в.) писал, что шейх Кулайб присвоил себе землю, пользовался пастбищами, принадлежавшими племени, и это обстоятельство стало “причиной его убийства”» [История стран Азии и Африки..., 1987, ч. 1, с. 115]<sup>1</sup>.

Отметим, что данный фрагмент — единственный пример в разделе о социально-экономических отношениях, где исторический персонаж назван по имени.

Уже это можно считать достаточным основанием для того, чтобы попытаться подробно изучить историю Кулайба.

Это начинание в немалой степени ограничивается недостатком источников. Кулайб совершенно не упоминается ни в надписях, ни в исторических произведениях, принадлежащих его современникам. Мы вынуждены опираться на племенные сказания, которые первоначально передавались из уст в уста и были записаны много позже, в исламское время, а также на стихи. Известны стихи, приписываемые самому Кулайбу, а также его брату и преемнику в правлении племенем

---

<sup>1</sup> Фрагмент, на который сделана ссылка, находится в труде аль-Мауарди «Книга об установлениях власти правителей и религиозных [правилах] управления» (Китаб аль-ахкам ас-султаниййа уа-ль-уилайат ад-диниййа) [Китаб аль-ахкам..., 1989, с. 243].

аль-Мухальхилю<sup>1</sup>. Однако значительная часть их — очевидные подделки. Например, в стихах аль-Мухальхилия Кулайб нигде не называется по имени, а лишь по данному недоброжелателями прозвищу (об этом см. ниже), что невероятно. Эти стихи по большей части встречаются в исторических повествованиях и, по сути, представляют собой реплики, вложенные авторами в уста персонажей. Стало быть, они отражают прежде всего те сведения, которыми обладали авторы таких повествований. Сказанное, разумеется, само по себе не означает, что сведения, которые мы черпаем из сохранившихся сказаний и стихов, — недостоверны. Напротив, отбрасывать сообщения источников имеет смысл только тогда, когда мы можем аргументированно опровергнуть их. Однако в данном случае очень важны разумный критический подход к источникам, отделение того, что, вероятно, соответствует историческим реалиям, от легендарных элементов. Только таким образом мы можем приблизиться к воссозданию истории Кулайба и многих других исторических персонажей.

Двигаясь в этом направлении, мы должны прежде всего отметить, что *Кулайб* — не имя, а прозвище, которое буквально означает «пёсик». Причина того, что Кулайб был так прозван, рассмотрена ниже. Настоящее имя Кулайба — Уаиль, однако прозвище вошло в столь широкое употребление, что вытеснило его и в средневековых источниках, и в литературе. Поэтому и мы в силу установившегося обычая будем именовать нашего героя Кулайб. Иногда в источниках встречается форма *Кулайб Уаиль*, однако ее вторая часть — имя прародителя двух крупнейших раби'итских племен бану Таглиб и бану Бакр; поэтому ее следует переводить как «Кулайб из сынов Уаиля».

Кулайб был старшим сыном вождя бану Таглиб (таглибитов) по имени Раби'а. У него было несколько братьев, из которых один, упомянутый выше аль-Мухальхиль, сделался знаменит как воитель и поэт, а остальные остались в неизвестности настолько, что и число, и имена их в источниках часто путаются. Согласно одному рассказу, Кулайб был сыном рабыни (*мамлука*), но превосходил других сыновей рассудитель-

<sup>1</sup> *Аль-Мухальхиль* — прозвище брата Кулайба, а не его имя. В источниках оно истолковывается двояко, в зависимости от того, как переводить глагол *хальхала* (причастие действительного залога от этого глагола — *мухальхиль*): как «Сочинитель изящных стихов» или как «[Сказавший:] “Чуть не сделал я (*хальхальту*)”» (намек на один стих, по которому поэт стал известен). Имя *аль-Мухальхилия* — ‘Ади. Однако поэт известен практически исключительно по прозвищу.

ностью и навыками верховой езды [Китаб Бакр уа Таглиб..., 1887 / 88, с. 12]. Эти достоинства, наряду со старшинством, несомненно, сыграли свою роль в приходе Кулайба к власти.

Отец Кулайба Раби'а называется в источниках вождем таглибитов. О его правлении историческая память арабов сохранила сравнительно немного, однако недостаток конкретных указаний восполняется контекстом. В начале VI в., т. е. в то время, на которое должна была прийти деятельность Раби'и, таглибиты, как и родственные им бакриты, находились в подчинении у киндитского царя аль-Хариса, известного как Воитель (*аль-Харраб*). Последний назначил наместниками над подчиненными ему арабскими племенами, в том числе и над таглибитами, своих сыновей. Кто именно из них считался правителем таглибитов — точно не известно. Между тем, известно, что дочь Раби'и Фатима была выдана за киндитского царевича Худжра и родила от него Имру-уль-кайса, ставшего впоследствии первым из величайших поэтов доисламской Аравии. Очевидно, аль-Харис этими и другими мерами стремился как можно прочнее привязать таглибитскую верхушку к правящему роду киндитов.

Между тем, начавшиеся примерно в 20-е гг. VI в. распри между киндитскими царевичами привели к отпадению от них таглибитов, как, впрочем, и ряда других племен. Согласно одному весьма распространенному в источниках повествованию таглибиты изгнали киндитского царевича Саламу, сына аль-Хариса, и перешли на сторону его врага — лахмидского царя аль-Мунзира III. По другим сведениям, при Раби'е таглибиты возвысились над остальными раби'итами, отобрав первенство у бакритов [аль-Камиль фи-т-тарих..., 1987, т. 1, с. 410; Китаб Бакр уа Таглиб..., 1887 / 88, с. 9; Китаб аль-агани..., 1905, ч. 21, с. 121; ат-Тазкира аль-хамдунийа..., 1996, т. 7, с. 366], а затем в битве при ас-Суллане разгромили объединенное войско химьяритов и южноарабского (кахтанитского) племени бану Мазхидж под командованием того же Саламы [Китаб Бакр уа Таглиб..., 1887 / 88, с. 9, 12; Китаб аль-джамхара..., 2015, с. 237; Му'джем аль-бульдан..., 1977, т. 3, с. 235; Нихайат аль-араб фи фунун аль-адаб..., 1949, с. 397]. Известно, что Салама, потеряв власть над 'аднанитскими племенами, впоследствии пытался вернуть ее с помощью южноаравийского рода Гаданов и кахтанитских племен, прежде бывших в подчинении у правителей объединенной державы Химьяра и Сабы. Тем самым, повествования арабских рассказчиков складываются в непротиворечивую картину: таглибиты, усилившись при Раби'е, освободились от власти киндитов и Саламы, а затем сорвали их попытку восстановить свое господство.

Раби'а погиб в битве при ас-Суллане, однако в тот же день противники договорились о прекращении боевых действий. Эта передышка была, несомненно, нужна таглибитам для решения главного из стоявших перед ними вопросов, именно — о власти. Источники сообщают нам, что после Раби'и власть над племенем перешла к Кулайбу. Рассказов о том, как это произошло, не сохранилось, но по примерам других племен можно судить, что переход власти от отца к сыну считался вполне допустимым. Кроме того, Салама остался жив, и сохранялась угроза того, что он вместе со своими йеменскими союзниками попытается взять реванш (как, собственно говоря, вскоре и произошло). В этой обстановке племенная верхушка таглибитов, вероятно, осознавала, что борьба за власть может только ослабить племя перед лицом мощного противника.

Салама действительно предпринял, при поддержке Гаданов, еще один поход против раби'итов. Кульминационным моментом этой кампании стало ночное сражение при горе Хазаза или Хазаз, которое считается одной из самых крупных битв доисламской эпохи. Автор этих строк представил разбор сведений об этом сражении в монографии, посвященной истории Лахмидов. Согласно большей части рассказов Кулайб был предводителем объединенного раби'итского ополчения, выступившего против Саламы. Более того, именно действия Кулайба, нанесшего решающий удар по наиболее боеспособной части войска противника — йеменским отрядам, предопределили исход сражения, закончившегося победой раби'итов [Мишин, 2017, с. 153–156]. Показателен в связи с этим стих Амра ибн Зайда из племени бану Хаулан, который участвовал в сражении на стороне Саламы. Вначале противником называется именно Кулайб:

«Мы обрушились на [сынов] Уаиля в середине их страны, — а горделивый и могущественный Кулайб сделал ее заповедной<sup>1</sup>».

Решающий эпизод сражения представлен в стихе так:

«Победило войско (*джам'*) Кулайба, когда внезапно и яростно пошло оно в наступление на гордых химьяритов, и погибла верхушка их» [al-Hamdānī, 1965, с. 85].

<sup>1</sup> Оборотом «сделал заповедной» переводится арабское *йахми-ха*. Имеется в виду, что Кулайб объявил эти земли находящимися под его защитой. На деле это означало, что такие места являются его достоянием, объектом его исключительного права, заповедным для остальных. Более подробно эти действия Кулайба рассматриваются ниже.

Сражение при Хазазе положило конец претензиям киндитских царевичей на власть над раби'итами. Престиж Кулайба, вышедшего победителем в столь важном противостоянии, значительно вырос. Он был не просто вождем племени, а человеком, способным решать задачи, стоявшие перед всеми раби'итами. Нетрудно представить себе, что победа привела к возвышению Кулайба. Кроме того, в руки победителей попало множество трофеев, четвертая часть которых (*мирба'*) по обычаям того времени причиталась их вождю. Богатство Кулайба, таким образом, умножилось, что также способствовало росту его могущества.

Рассказы о возвышении Кулайба можно найти во многих источниках. В основном они представляют собой различные переложения исходного сообщения, которое, как представляется, принадлежит Ибн Исхаку (704 / 5–767 / 8) и в наиболее ранней известной нам передаче, в новоизданном трактате Ибн Шаббы (род. ок. 788–792 г., ум. в 876 или 877 г.) «Книга собрания [известий] о [памятных] днях арабов», выглядит так:

«Сказал Мухаммад ибн Исхак: “[Бану] Раби'а пребывали в том состоянии, которое мы описали [ранее], а положение *ра'уса* (*ри'аса*) переходило у них от одного племени к другому и, наконец, перешло к Раби'е, сыну Мурры ибн Зухайра ибн аль-Хариса ибн Джушама. У него было знамя низаритов в сражениях и войнах, но кахтаниты убили его в битве при ас-Суллане. Тогда знамя досталось Кулайбу, старшему из его сыновей. Его звали Уаиль ибн Раби'а; он был одним из [первых] всадников, вельмож и поэтов среди арабов. Он был третьим, наиболее достойным [из вождей, власть которых признавали все ма'аддиты]; остальные двое — ‘Амир ибн ат-Тариф аль-‘Адуани и Кусс бин Са'ида аль-Ийади. Когда он сделался могущественным и снискал славу в арабских племенах, низариты верили ему управление ими, и он схватил их за чубы, сделал арабам великое зло. Он отомстил за своего отца в [битве при] Хазазе или какой-то другой. Знамя его во времена *джахилийи* никогда не знало поражений. Когда он утвердился у власти, дошло до того, что он стал объявлять заповедными [места, поросшие] травой, и никто кроме него не пас на них [скот]. Он давал покровительство, и договор о покровительстве с ним нельзя было убрать с глаз долой. Если он сидел [где-либо], никто не говорил пока он не начинал говорить. Он давал покровительство саранче и говорил: “Дичь такая-то и такая-то — под моим покровительством”. И никто не охотился на такую дичь и не трогал ее.

Сказал Ибн Исхак: “Он завел себе щенка и бросал его на участке земли или в плодородном, надолго покрывавшемся водой, месте, которое ему

правилось, и устанавливал, что оно — заповедно. Он (Кулайб. — *Д. М.*) также помещал его (щенка. — *Д. М.*) около колодца, и никто и близко не подходил к этому источнику воды. Из-за этого его прозвали Кулайб. Люди говорили: “Это заповедное место, и источник воды принадлежат Кулайбу” и отвечали: “Да, это — заповедное место (*хима*) Кулайба”. Арабы стали так говорить, и в конце концов он приобрел имя “Кулайб”, и был известен под ним. Если он отправлялся куда-либо вместе с раби‘итами и разжигал костер, никто не оставлял [животных] на привязи вместе с ним; никто не возил ничего, принадлежавшего уаилиту или низариту, [так, чтобы его верблюды шли вместе] с его верблюдами. В то время он был очень могуществен, его приказы выполняли, его запретам повиновались. Никто кроме него не пошел так далеко в устройстве дел”» [Китаб аль-джамхара..., 2015, с. 237–238]<sup>1</sup>.

И несколько далее:

«Когда Кулайб сделал заповедной землю возвышенностей Тихамы, он поселился в ней и сделал ее запретной с начала весны, так что вступить в нее могли только его верблюды и [верблюды] его шурьев — бану Мурра бин Зухль, которых было десять мужей. Старшим из них был Хаммам, который после отца своего являлся вождем бану Бакр; он был также [лучшим] всадником среди них... Кулайб же каждый день объезжал свое заповедное место (*хима*). Однажды, объезжая его так, он наткнулся на птицу-жаворонка, сидевшую на яйцах. Увидев его, она улетела. Он же великодушно отдалился, и она вернулась на яйца. Тогда он сказал: “...Не пугайся и не дичись. Ты — мой *джар* на все превратности судьбы<sup>2</sup>. До назначенного тебе дня<sup>3</sup> ты вольна [делать что хочешь]: носи яйца, пой, клюй что хочешь: ведь ты — в заповедном месте сиятельного Кулайба”» [Китаб аль-джамхара..., 2015, с. 241–242].

Другие относительно ранние авторы рассказывают о Кулайбе примерно так же, хотя каждый из них сообщает новые подробности.

аль-Муфаддаль ад-Дабби (ум. в 80е гг. VIII в.):

«Он (Кулайб. — *Д. М.*) был в свое время вождем (*саййидом*. — *Д. М.*) раби‘итов. Если люди оказывались у источников воды, ее брал только тот, кому он разрешал. Если он находился в пустыне, и на них (Кулайба

<sup>1</sup> Ср. аль-Фахир..., 1974, с. 93.

<sup>2</sup> Т. е. «я буду покровительствовать тебе, какие бы превратности судьбы ни затронули тебя». Под *джаром* здесь и в других случаях, рассматриваемых в настоящей главе, понимается человек, находящийся под покровительством другого.

<sup>3</sup> Т. е. «до дня, когда будет тебе суждено умереть».

и тех, кто был с ним. — *Д. М.*) падал дождь, люди могли набрать только той воды, которая оставалась после [того, как это сделает] Кулайб. Он говорил: “Я дал покровительство животным таких-то мест”, и никто не охотился ни на одно из них» [Амсаль аль-араб, 1983, с. 129].

Хишам аль-Кальби (род. ок. 738 г., ум. в 819 / 20 или 821 / 22 г.):

«Третий<sup>1</sup> — Кулайб, сын Раби‘и; он — тот, кого имеют в виду, говоря: “Могущественнее Кулайба из [сынов] Уаиля”<sup>2</sup>. Он был предводителем всех ма‘аддитов в сражении при Хазазе, рассеял полчища йеменцев и нанес им поражение. Тогда все ма‘аддиты приняли его сторону. Они наделили его царской долей [в военной добыче] и царской короной (*тадж*), приветствовали его как царя и подчинялись ему как царю. Он провел так некоторое время, а затем возгордился и стал притеснять своих (*бага ‘ала кауми-хи*), ибо был могуществен, а ма‘аддиты подчинялись ему. Его произвол дошел до того, что он стал делать заповедными места, над которыми стояли облака. Никто не пас животных в его заповедных местах. Он давал покровительство на определенный срок, и договор о покровительстве с ним не нарушался<sup>3</sup>. Он говорил: “Животные земли такой-то — под моим покровительством”, и их не гнали. Никто не приводил своих верблюдов к его верблюдам, не разводил костра рядом с его костром» [Китаб аль-‘икд аль-фарид..., 1965, с. 213–214; ср.: Нихайат аль-араб фи фунун аль-адаб..., 1949, с. 397].

То, что Кулайб, не принимая открыто царского титула, присвоил некоторые внешние атрибуты царской власти, кажется вполне правдоподобным. Ибн Шабба в одном фрагменте, посвященном битве при Хазазе и приводимом не со слов Ибн Исхака, повествует, что после этого сражения «Кулайб завел царское клеймо [для животных]<sup>4</sup> и царские короны» [Китаб аль-джамхара..., 2015, с. 232]. Можно представить

<sup>1</sup> Как и во фрагменте, приведенном выше, речь идет о трех вождах, власть которых признавали все ма‘аддиты. Хишам аль-Кальби относит к ним ‘Амира ибн аз-Зариба, Раби‘у, отца Кулайба, и самого Кулайба.

<sup>2</sup> Это поговорка, которая означала, что человек, по отношению к которому употребляли такие слова, наделен могуществом в крайней степени. Она немного напоминает наше «святее Папы Римского».

<sup>3</sup> Эта фраза присутствует и в рассмотренном выше сообщении Ибн Исхака. Разница в переводе объясняется тем, что в тексте Ибн Исхака стоит *لا تغفر ذمته*, у Хишама аль-Кальби — *لا تخفر ذمته*. Последняя форма кажется более правдоподобной.

<sup>4</sup> В тексте издания — *وسم الملوک*. Не исключено, однако, что следует читать *وسم الملوک* с переводом «царский уклад», т. е. обычаи, установления.



себе, что в качестве короны Кулайб использовал трофейный головной убор какого-то киндитского царевича, может быть, и самого Саламы. Одержав победу над «царями», он, вероятно, считал себя вправе присвоить знаки их достоинства. Более того, поскольку на какое-то время верховенство Кулайба признали не только таглибиты, но и другие ма'адитские племена, он должен был так или иначе возвышаться над их вождями (*саййидами*). Как представляется, положение Кулайба лучше всего иллюстрирует один приписываемый его брату аль-Мухальхилью стих, в котором последний говорит:

«Человек, одеяние которого окрасили вы алой кровью его, подобной халук-у — вождь вождей (*саййид сада*), когда собирает их великое дело в день несчастья и горя. Был он среди своих не как вождь (*саййид*), а как царь (*малик*), которому повиновались по праву» [Диуан аль-Мухальхиль, 1995, с. 57].

Но, если Кулайб формально и не был царем, власть, которую он сосредоточил в своих руках, позволяла ему совершать то, о чем говорится в приведенных выше отрывках.

Другая важная особенность правления Кулайба — присвоение им природных ресурсов (пастбищ, источников воды и т. п.), о чем говорится во всех приведенных выше фрагментах источников. Рассматривая эти действия в историческом контексте, мы не без удивления замечаем, что они берут свое начало не от Кулайба. Взглянем на один фрагмент, посвященный более ранним временам:

«Сказал Абу-ль-Мунзир ибн Хишам ибн Мухаммад ибн ас-Саиб аль-Кальби: “Когда положение *ра'ис-а* (*ри'аса*) перешло от [бану] ‘Абд аль-Кайс к таглибитам, [а среди них — к роду бану] Джушам ибн Бакр ибн Хабиб ибн Уаиль, они делали заповедными места, поросшие травой, объявляли животных пустыни находящимися под их покровительством и делали заповедными водопой, если первыми приходили к источникам воды. Никто не разжигал костер рядом с их костром, и никто, будучи с ними, не укреплял на верблюде своем ничего кроме своего седла. Предводителем и вождем их был Раби‘а ибн Мурра..., отец Кулайба”» [Китаб Бакр уа Таглиб..., 1887 / 88, с. 11].

Интересно, что в той же книге мы находим и фрагмент, в котором обнаруживается параллель к самому характерному обычаю Кулайба — помещать в то или иное место щенка или «давать покровительство» птицам. Он приводится со ссылкой на Ибн Исхака и в интересующей нас части выглядит так:

«Затем положение вождей (*ru'asa*) раби'итов перешло от [бану] ан-Намир ибн Касит к бану Йашкур ибн Бакр ибн Уаиль. Из них его занял аль-Харис ибн Ганм ибн 'Анз. [В рассказах] передавали, что у него был орленок, которого он помещал на пути. Если кто-либо вынуждал его (орленка. — *Д. М.*) улететь, он (аль-Харис. — *Д. М.*) налагал на него имущественное наказание — сто верблюдов. Если же кто-либо проезжал между ним (орленком. — *Д. М.*) и жилищами, он (аль-Харис. — *Д. М.*) налагал на него имущественное наказание — пятьдесят верблюдов. И так было, и никто не ездил по пути его, пока не прошел там Амр ибн Шайбан ибн Зухль, слепец, с которым был мальчик-поводырь. Он дошел до орленка, и мальчик сказал: “Господин мой, здесь птенец!” Он же ответил: “Пойдем к нему”. И он затоптал его (орленка. — *Д. М.*) до смерти. Тогда аль-Харис разгневался и послал к бану Шайбан, [требуя] прислать выкуп за орленка — сто верблюдиц. Он помышлял о том, чтобы убить Амра, но те, среди кого он ('Амр. — *Д. М.*) жил, выступили против него. Было много убитых. Затем бану Йашкур разделились, и бану Таглиб одержали победу» [Китаб Бакр уа Таглиб..., 1887 / 88, с. 9; ср.: аль-Камиль фи-т-тарих..., 1987, с. 410; ат-Газкира аль-хамдунийя, 1996, т. 7, с. 366].

Если основываться на этих известиях Ибн Исхака и Хишама аль-Кальби, сведения которых по общему правилу считаются достоверными, получается, что Кулайб не совершил никаких нововведений, но следовал если не обычаям, то по крайней мере примеру своих предшественников. В этом отношении Кулайб выделялся среди прочих не оригинальностью действий, а скорее их размахом и известностью. Согласно одному источнику, правда, довольно позднему, места, которые Кулайб объявил заповедными, простирались от Неджда до Сирии и Месопотамии (*аль-Джазира аль-фуратийя*) [Нашуат ат-гараб фи тарих..., 1982, с. 641]. В этом указании просто увидеть распространенное в средневековых источниках преувеличение, однако возможно, что Кулайб объявлял своими земли во всех местностях, по которым в процессе кочевания проходило его племя.

Об известности действий Кулайба свидетельствует распространенность сообщений о нем. Для соплеменников он был одним из героев; знаменитый поэт середины VI в. 'Амр ибн Кульсум в своей *му'аллак*-е называет в числе славных предков «Кулайба, который одерживал верх» (*Кулайб ас-са'и*) [Диуан Амр ибн Кульсум, 1996, с. 81]. Для остальных Кулайб был примером обладавшего большой силой вождя; об очень

могущественном человеке говорили «мощнее Кулайба»<sup>1</sup>. Убийство Кулайба стало причиной войны между бакритами и таглибитами, известной как «война из-за верблюдицы аль-Басус» и ставшей одним из наиболее знаменитых событий доисламской истории арабов. Чтобы изложить историю этой войны, повествователь должен был рассказать и о Кулайбе; именно так построены дошедшие до нас сообщения.

Хотя Кулайб как вождь сильного племенного объединения и был, и слыл могущественным правителем, средневековые повествователи, как ни странно, практически ничего не сообщают о его отношениях с державами, пытавшимися установить свою власть над Аравийским полуостровом. Нам известен лишь один эпизод, который разобран автором этих строк в отдельной статье [Мишин, 2020]; поэтому здесь можно ограничиться лишь пересказом ее отдельных положений, касающихся Кулайба. Согласно некоторым известиям, эфиопский наместник Йемена Абраха в одном из своих ранних походов на север Аравии явился в Неджд. К нему прибыл Зухайр ибн Джанаб, вождь племени бану Кальб, принадлежавшего к объединению куда'а, и заявил, что признает над собой его верховенство. Абраха назначил Зухайра наместником над бакритами и таглибитами. Зухайр некоторое время управлял ими и собирал с них дань. Затем один год выдался засушливым; это отразилось на хозяйстве племен, и они не смогли заплатить дань. Однако Зухайр, лично явившись к ним, требовал выплатить все полностью. Тогда один из бакритов попытался убить Зухайра, но смог только ранить его. Сподвижники сказали бакритам и таглибитам, что Зухайр мертв, завернули его в одежды и вывезли к своим. Отлежавшись, Зухайр собрал большое войско, двинулся на бакритов и таглибитов и сразился с ними при источнике аль-Хубайй. Бакриты отступили первыми; таглибиты некоторое время держались, но затем тоже отошли. Кулайб и его брат аль-Мухальхиль попали в плен.

Сообщения источников на этом обрываются, и воссоздать дальнейшее развитие событий можно только на основании исторического контекста. Пленение Кулайба и аль-Мухальхилья не привело к их гибели;

<sup>1</sup> См. выше (фрагмент, приводимый со ссылкой на Хишама аль-Кальби, и прим. 2 на с. 16.). Это расхожее выражение часто фигурирует в средневековых сборниках арабских *амсаль* (أمثال), т. е. пословиц, поговорок и крылатых изречений. Наиболее ранние упоминания приведенной в тексте поговорки см.: Амсаль аль-араб, 1983, с. 129; ад-Дурра аль-фахира..., 1971, с. 300; Китаб аль-амсаль, 1932, с. 14; Китаб аль-амсаль, 1980, с. 362; аль-Фахир..., 1974, с. 93.

следовательно, они должны были освободиться за выкуп. Упоминаний о дальнейшем правлении Зухайра ибн Джанаба над бакритами и таглибитами не имеется. Сообщается, что Зухайр сражался то против бакритов, то с ними против таглибитов, однако эти известия крайне трудно вписываются в исторический контекст. Вероятнее всего, Зухайру так и не удалось восстановить свою власть над этими племенами. В то же время необходимо учитывать, что Абраха, чьим наместником был Зухайр, боролся за власть над Аравией с лахмидским царем аль-Мунзиром III (512 / 13–554), на стороне которого, как показано выше, выступали таглибиты. Будь их подчинение Зухайру чем-то большим, чем выплата дани, дело, вероятно, закончилось бы их столкновением с лахмидским царем. Однако в источниках об этом совершенно ничего не говорится; напротив, мы знаем, что таглибиты подчинялись аль-Мунзиру и лишь после его гибели отказались признавать власть его сына и преемника Амра III. Можно предполагать, что Кулайб лавировал между Абрахой и Лакхидами, в одних случаях соглашался на номинальное подчинение, в других — на выплату дани, но в целом держался в стороне от той большой геополитической борьбы, которая разворачивалась в Аравии в середине VI в.

Разбирая историю любого деятеля Древнего мира и Средневековья, мы не можем не задаться вопросом о том, кем он был по вероисповеданию и, несколько шире, каково было его отношение к религии. В этом отношении надежных сведений о Кулайбе почти нет. С одной стороны, Хишам аль-Кальби, ссылаясь на Ибн Аббаса, т. е., скорее всего, Абдуллаха ибн 'Аббаса (род. в 619 г., ум. ок. 686–688 гг.), утверждает, что в доисламскую эпоху среди раби'итов были христиане [Масалиб аль-араб..., 1998, с. 156]<sup>1</sup>. Однако Ибн Хишам (ум. в 828 / 9 или 833 г.) со ссылкой на Ибн Исхака утверждает, что бакриты и таглибиты были, наряду с бану Ййад, хозяевами святилища зу-ль-Ка'абат на реке Синдад [Сират ан-Наби..., 1995. ч. 1, с. 131]. Са'ид аль-Андалуси (1029 / 30–1069 / 70) пишет, что бакриты и ийадиты поклонялись «шаддадской Ка'бе» (كعبة شداد), но эта последняя форма — явная ошибка переписчика, и на деле речь идет о «синдадской Ка'бе» (كعبة سنداد) [Kitâb Tabaqât al-Umam..., 1912, с. 43]. Однако трудно утверждать, что это относится к Кулайбу, потому что его деятельность разворачивалась в основном не между современными Куфой и Басрой, где стоял этот храм. Мухаммад ибн Хабиб (ум. в 860 г.)

<sup>1</sup> Эти сведения впоследствии приводят Ибн Кутайба [аль-Ма'ариф..., 1981, с. 621] и, со ссылкой на него, Ибн Са'ид [Kitâb Tabaqât al-Umam..., 1912, с. 43].

утверждал, что бакриты и другие раби'иты поклонялись идолу, который назывался аль-Мухаррик и находился в Сальмане [Китаб ал-мухаббар..., 1942, с. 317]. Однако и против этого можно высказать то же самое возражение, так как Сальман, где был принадлежавший бакритам источник воды, находился поблизости от Куфы [Му'джем аль-бульдан..., 1977, т. 3, с. 239]. О религиозных воззрениях самого Кулайба можно судить только по одному приписываемому ему стиху, в котором он клянется Повелителем дающей свет луны (*Рабб аль-камар аль-мунир*) и черным камнем с занавесками [Ши'р таглиб..., 1995, с. 190]. Из арабских идолов никто не подходит на роль Повелителя дающей свет луны. Если этот стих, который скорее всего следует признать апокрифом, хоть в какой-то степени отражает действительность, можно предполагать, что Кулайб был знаком с разными религиями и понемногу почитал всех известных ему богов, очевидно, надеясь на их поддержку.

Из дошедших до нас сообщений о Кулайбе значительную часть составляют рассказы о его убийстве, которое, как отмечено выше, стало непосредственной причиной «войны из-за верблюдицы аль-Басус». Они различаются линиями повествования, и в них можно выделить две версии — краткую и пространную. Краткая дана в большинстве источников; согласно ей, верблюдица, которая принадлежала женщине по имени аль-Басус, находившейся под покровительством бакрита Джассаса ибн Мурры, оказалась на заповедном пастбище Кулайба вместе с его верблюдами. Кулайб, увидев в этом нарушение своих прав<sup>1</sup>, поразил верблюдицу стрелой в вымя. Тогда Джассас, разгневавшись и полагая, что его долг как покровителя этой женщины — защищать ее и ее имущество, убил Кулайба. В пространной версии Джассас начал действовать не сразу. Бакриты и таглибиты, ведя обычную кочевую жизнь, двинулись дальше. Бакриты прошли мимо источников воды Шубайс и аль-Ахасс, но Кулайб, следовавший за ними со своим племенем (*хайй*), запретил им брать оттуда воду. Наконец оба племени дошли до места аз-Зана'иб. Там тоже имелся источник воды, но Кулайб снова запретил бакритам пользоваться им. Тогда Джассас явился к Кулайбу с претензиями, заявив, что из-за его распоряжений бакриты едва не умирают от жажды, и сравнил это с тем, что таглибитский вождь сделал с верблюдицей аль-Басус.

<sup>1</sup> В приписываемом Кулайбу стихе он говорит, что действовал «для порядка»: «Как войдет солнце, поймут люди из рода Мурры: не всякий вправе считать, что может находиться в заповедном месте моем» [Ши'р таглиб..., 1995, с. 180].

Начавшаяся перепалка закончилась тем, что Джассас нанес Кулайбу удар копьем. Смертельно раненный Кулайб просил напиться, на что Джассас сказал: «Но ты же прошел мимо Шубайса и аль-Ахасса» [ар-Рауд аль-ми‘тар..., 1975, с. 259; ср.: Хизанат аль-адаб..., 1997, с. 167–168].

Версия, в которой упоминаются Шубайс и аль-Ахасс, известна и по некоторым стихам поэтов, живших на переломе доисламской и исламской эпох.

Набига аль-Джа‘ди: «Кулайб побольше тебя одержал побед, и прегрешений у него меньше, чем у тебя, — а был он окроплен кровью. Поразил он стрелой вымя верблюдицы, а затем еще ударил копьем — и стало оно подобным кайме полосатого йеменского плаща. Но не знало бесчувственное копье, сколь много людей с человеком гордым, потерпевшим обиду (т. е. с Джассасом. — *Д. М.*). Сказал он Джассасу: “Сделай милость, дай мне напиться; за это буду я обязан тебе”. А тот ответил: “Ты же прошел аль-Ахасс с водой его и Шубайс<sup>1</sup>, который долго был на виду”» [Диуан ан-Набига аль-Джа‘ди, 1998, с. 166].

Амр ибн аль-Ахтам: «Сказал я ‘Ауфу: “Примите добрый совет — и пойдете верным путем. Пусть рассудят нас два судьи. Если нет — когда сойдутся два войска, не будет между нами ни согласия, ни мира, [а будут] лишь острые мечи, начищенные кузнецами до блеска, стрелы, быстро причиняющие смерть, и наконечники копий”. Вот, Кулайб притеснял своих — и постигло его то, что вы оба видите. Когда напоило его ядом копье двоюродного брата его, вспомнил он, как притеснял людей во всякое время. Он сказал Джассасу: “Дай мне напиться, а если не дашь — скажи тому, кого встретишь, где я”. А тот сказал [в ответ]: “Ты же прошел аль-Ахасс с водой его и Шубайс, который не был засыпан”» [Ши‘р бани Тамим..., 1982, с. 176].

Приведенные фрагменты стихов показывают, что версия, которая выше названа «пространной», основана на представлениях, бытовавших, вероятно, еще в доисламское время. Это свидетельствует в пользу ее достоверности.

Если сопоставить приведенные выше свидетельства, получается, что Кулайб, не принимая формально царского титула, был мощным правителем и, следуя примеру отца, забирал для себя и своего рода важнейшие природные ресурсы; его убийство стало протестом против этих дей-

---

<sup>1</sup> Сказания о том, как Кулайб ранил верблюдицу аль-Басус, а затем прошел со своим племенем аль-Ахасс и Шубайс, рассматриваются выше.

ствий. Очевидно, Кулайб обладал властью, которой мог пользоваться в собственных интересах или интересах своего рода. Представить себе, как работал механизм этой власти, по понятным причинам составляет важнейшую задачу настоящего исследования. Каким образом стало бы исполняться распоряжение Кулайба, если бы возникла необходимость принудительного претворения его в жизнь? Кто стал бы силой отстаивать его права и интересы? Мы не видим, чтобы у Кулайба, как у европейских феодалов, да и у его современников — лахмидских царей Хиры, была дружина, личная гвардия или постоянное войско. Их роль выполняло племенное ополчение, главой которого продолжал оставаться Кулайб. Заметим, что Кулайб выдвинулся именно как воин, в значительной степени благодаря победе в битве при Хазазе. Из арабских сказаний явствует, что ему время от времени приходилось прибегать к военной силе. Например:

«Однажды Кулайб заметил одного из своих коней у некоего мужа из [бану] Музайна, [на ярмарке] в Указе. Он хотел забрать его, однако этот муж отказался его отдавать. Тогда Кулайб сказал: “Заберу я его у тебя только силой, в обители твоих (*фи дар кауми-ка*)” и оставил коня у него. Затем он напал на них (бану Музайна. — Д. М.), поразил их и захватил коня» [Му’джам аш-шу’ара’..., 1982, с. 354].

Несомненно, такой поход Кулайб мог совершить только с отрядом соплеменников.

Другим аналогичным примером можно считать то, что последовало за гибелью Кулайба: племя стало мстить за убитого вождя, что привело к длительной кровопролитной войне между бакритами и таглибитами.

Ближе всего к Кулайбу стояли, разумеется, его кровные родственники и род, к которому он принадлежал — бану Джушам. По некоторым указаниям можно судить, что близкие Кулайба считали то, чем он обладал, своим достоянием. Сестре Кулайба по имени Асма’ приписывается стих, в котором она, оплакивая его гибель, говорит между прочим:

«Кто после него (Кулайба. — Д. М.) даст мне заповедные места (*хима*) и высокое положение?» [Ши’р таглиб..., 1995, с. 212].

Сведений об отношениях между Кулайбом и таглибитами, не принадлежавшими к его роду, практически отсутствуют. Однако общая событийная канва говорит в пользу того, что возвышение Кулайба и его рода не привело еще к социальному конфликту внутри племени. Убийство Кулайба совершил не таглибит, недовольный пониженным положением своего рода в племени, а сторонний человек — бакрит Джассас ибн Мурра.

Члены рода Мурры в какой-то степени были другой опорой Кулайба. Выражение «в какой-то степени» основано на том, что отношения Кулайба с ними основывались на договоре. В изображении Ибн Шаббы это выглядит так:

«Бану Джушам были обществом (*рахт*) Кулайба, они суть *аль-араким*<sup>1</sup>. А бану Шайбан и бану Бакр бин Са‘лаба были обществом Джассаса бин Мурры. Они были связаны браками, союзом (*хильф*), взаимным покровительством (*джууар*) и приязнью» [Китаб аль-джамхара..., 2015, с. 240].

Говоря о браках, Ибн Шабба имеет в виду то, что две сестры Джассаса были замужем за Кулайбом и его братом аль-Мухальхилем соответственно [Китаб аль-джамхара..., 2015, с. 240]. Из сестер он называет только Джалилу, ставшую женой Кулайба. В параллельном тексте «Книги о сынах Бакра и Таглиба, сыновьях Уаиля ибн Касита» неизвестного автора сообщается, что Кулайб и Мухальхиль были женаты на сестрах Джассаса, первый — на Джалиле, второй — на Марии [Китаб Бакр уа Таглиб..., 1887 / 88, с. 29].

Возвращаясь к договору между Кулайбом и родом Мурры, мы должны сказать, что нам, строго говоря, неизвестны его условия. Поэтому сказать, что бакриты выступили бы на стороне Кулайба во всех случаях, нельзя. Можно исходить из того, что бакриты обязались поддерживать Кулайба против некоторых внешних противников; это вытекало из более ранней совместной борьбы против киндитов и Гаданов. Но стали бы бакриты выступать на стороне Кулайба против Лахмидов или таглибитов — неизвестно. В то же время и действия самого Кулайба могли быть расценены как нарушение договора. Из одного из рассказов Ибн Шаббы, приведенных выше, следует, что бану Мурра могли пасти верблюдов и в заповедных местах. Однако из пространной версии рассказа о гибели Кулайба видно, что он запрещал бакритам пользоваться определенными источниками воды. Именно это Джассас ибн Мурра мог расценить как нарушение договора, что при определенных обстоятельствах оправдывало в глазах средневековых арабов убийство Кулайба.

Из сказанного вытекает следующее понимание исторической роли Кулайба. В своем племени он оставался вождем и опирался на племенное ополчение. Несмотря на возвышение Кулайба и его рода, мы не видим социальных конфликтов в среде тамимитов. Но в отношениях с другими

---

<sup>1</sup> *Аль-араким* — общность, которую составляли несколько родов бану Таглиб, в том числе и род Джушама, упоминаемый в тексте.



племенами Кулайб действовал как правитель, обращая их ресурсы в свою пользу. Дело двигалось к созданию племенного государства с родом Кулайба во главе и с таглибитами в качестве привилегированной прослойки. Это развитие событий было, однако, неприемлемо для не-таглибитов — прежде всего для родственных им бакритов, которые, видимо, чаще других испытывали на себе последствия действий Кулайба. Судя по всему, они признавали право Кулайба и таглибитов на верховенство только в той части, в какой это соответствовало договору, заключенному еще во время совместной борьбы против киндитов, и считали себя вправе сопротивляться, если бы со стороны Кулайба этот договор был нарушен<sup>1</sup>. Именно так и произошло; затем начали действовать законы жизни племенного общества с обязанностью соплеменников мстить за своих, что и привело к началу «войны из-за верблюдицы аль-Басус».

---

<sup>1</sup> Аналогичный случай рассмотрен автором этих строк в монографии об истории Лахмидов [Мишин, 2017, с. 305–307].

## Глава 2

# Не только прорицатели: *садж*‘ как сакральная форма речи в доисламской Аравии<sup>1</sup>

**Р**ифмованная и ритмизованная проза (*садж*‘) до сих пор остается малоизученной областью арабской словесности, как с точки зрения ее формальных характеристик [Beeston, 1971; Beeston, 1974; Куделин, 1978; Фролов, 1991; Stewart, 1990], так и применительно к ее функционированию в обществе [Zwettler, 1990; Izutsu, 2002; Родионов, 2009; Родионов, 2014]. При этом важно отметить существующую амбивалентность терминологии, восходящую к арабской средневековой филологической традиции. Под термином *садж*‘ понимаются как наиболее архаические образцы арабского устного творчества, так и поздние литературные произведения, созданные в эпоху расцвета и последующего упадка классической арабо-мусульманской культуры. Поэтому, говоря о таком явлении как *садж*‘, можно выделить ряд последовательно возникших исторических форм упорядоченной, мерной, по определению М. А. Родионова, речи.

Во-первых, это архаический, «бедуинский», или «кахинский», *садж*‘, одна из древнейших форм устного творчества арабов, традиции использования которой сохраняются в некоторых регионах вплоть до наших дней. Эта форма ассоциировалась в древности, прежде всего, с прорицателями (*кахин*, мн. ч. *куххан*), в темных и запутанных речах, которые, как считалось, нашептывали им джинны, предсказывавших будущее или же выражавших волю божеств или иных сверхъестественных сил. *Садж*‘

---

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность гранту СПбГУ Pure ID 92565886 за поддержку публикации. — В. Р.

также можно было услышать из уст племенных вождей и ораторов (*хатиб*, мн. ч. *хуттаб*). Сюда же относятся «короткие восклицания, вырывавшиеся из уст бедуина в минуту сильного душевного напряжения или волнения (при виде врага, при оплакивании умершего и т. п.)» [Фильштинский, 1985, с. 50–51], а также рифмованная и ритмизованная проза, используемая в пословицах и поговорках. Для образцов этого типа рифмованной и ритмизованной прозы характерен небольшой объем (до 10 строк, чаще всего — 2–4 строки) и монорим, который последовательно выдерживается на протяжении всей речи или ее довольно больших фрагментов [Фролов, 1991, с. 85]. Длина строк была примерно одинаковой на протяжении всего отрывка и, как правило, равнялась двум или трем фонетическим словам. Синтаксический параллелизм, хотя и возникал вследствие краткости строк, не являлся необходимым условием построения [Beeston, 1974, с. 143].

Выделяется и поздняя форма развития рифмованной и ритмизованной прозы. Это так называемый «книжный» *садж'*, получивший свое развитие с IX–X вв. — украшенная рифмой проза эпистолярного жанра, заголовков книг и плутовских новелл (*макама*). Д.В. Фролов считает «поздний литературный *садж'*, т. е. собственно рифмованную прозу, которая сохранила параллелизм в качестве одного из основных стилистических приемов и, отказавшись от монорима и выравнивания членов, довела варьирование их длины и чередование рифм до крайней изощренности» [Фролов, 1991, с. 86], плодом эволюционного развития архаического *садж'а*. В этом с ним согласен и И. М. Фельштинский [Фельштинский, 1985, с. 261]. Этот тип рифмованной и ритмизованной прозы отличается от архаических образцов большей длиной рифмующихся строк, нестрогим параллелизмом, гораздо более слабо выраженным ритмом, вплоть до его почти полного исчезновения [Beeston, 1974, с. 144]. Эти особенности могут быть объяснены тем, что «книжный» *садж'* изначально создавался в письменном виде и был рассчитан в первую очередь на восприятие при чтении. Этим во многом объясняются его формальные различия с архаической формой рифмованной и ритмизованной прозы, предназначенной для произнесения преимущественно экспромтом перед аудиторией, которая воспринимала его на слух.

Помимо этих двух главных видов рифмованной и ритмизованной прозы, также можно выделить ее промежуточные, переходные формы. Например, А. Б. Куделин отдельно выделяет *садж'* средневековых народных романов, противопоставленный «книжной» рифмованной

и ритмизованной прозе в том, что он, в отличие от последнего, был рассчитан не на читателя, а на слушателя. Это обстоятельство роднит его с архаическим *садж'ем* [Куделин, 1978, с. 92–93]. Как отмечает Д. В. Фролов, «вопрос об отношении этого «эпического» *садж'а* к *садж'у* архаическому более сложен и нуждается в дополнительном изучении» [Фролов, 1991, с. 73]. Кажется логичным и утверждение, что жанр *макама*, давший наиболее яркие образцы «книжной» рифмованной и ритмизованной прозы, многое почерпнул из устного народного творчества арабов, ходящих среди них анекдотов [Beeston, 1971, с. 8]. При этом формульный характер, параллелизм и наличие рифмы и ритма, позволяющих удерживать в памяти большие фрагменты текста, является характерной чертой устного народного творчества. Нельзя не упомянуть и о еще одной форме рифмованной и ритмизованной речи, в построении которой важнейшую роль играл синтаксический параллелизм. Это ранние проповеди и речи (*хутба*, мн. ч. *хутаб*) омейядских ораторов. Для них характерно широкое использование синтаксического параллелизма, группирующего строки в фрагментах речи попарно или же объединяющего более двух строк. При этом речи ораторов омейядской эпохи типологически схожи скорее с образцами позднего литературного *садж'а*, нежели чем с его архаическими образцами [Beeston, 1974, с. 144].

Такое разнообразие форм рифменной и ритмизованной прозы делает любые обобщения чрезвычайно сложным делом и подталкивает к их рассмотрению по отдельности, как с точки зрения исторического возникновения, так и в связи с их социолингвистической функцией. В этой работе будет рассмотрен именно архаический *садж'*. При этом внимание будет сосредоточено не на рифмованной и ритмизованной прозе древнеаравийских предсказателей-*кахинов* (*садж' аль-куххан*), которая преимущественно находится в поле зрения исследователей. Не менее важно и исследование путей использования и социального восприятия текстов, отмеченных наличием рифмованной и ритмизованной прозы, т. е. ритуальных и магических формул, бытовавших в доисламской Аравии. Иными словами, в фокусе внимания окажется коммуникация со сверхъестественными силами, направленная не «сверху вниз» (от потусторонних существ к людям), а «снизу вверх» (от людей к духам и божествам).

Разумеется, одной из основных проблем, встающих перед исследователем, является проблема источников. Дошедшие до нас тексты, приписываемые тем или иным фигурам доисламского прошлого арабов, были зафиксированы уже в более позднюю эпоху (VIII–XI вв.), а значительная

их часть носит следы позднейших редакций или даже подделки. Тем не менее представляется оправданным обращение к подобному материалу, поскольку, даже если аутентичность передачи самих текстов проблематична, описание контекста их использования имеет ценность для исследователя. В ситуации, когда важно не содержание отдельных текстов, и даже не их формальные особенности, а устоявшиеся представления об их функционировании в обществе, обращение к заведомо недостоверным источникам становится оправданным, особенно если полученные выводы подтверждаются их других источников, прежде всего — этнографических.

В доисламской Аравии у каждого племени, рода и даже отдельной семьи были особые места поклонения. Это могли быть племенные идолы, камни-алтари для жертвоприношения (*насаб*, мн. ч. *ансаб*), священные скалы или деревья и иные почитаемые объекты культа. Существовало также несколько общеаравийских святилищ. Главным из них была Ка'ба, которая находилась в Мекке. В общепризнанных центрах культа выделялась специальная сакральная территория (*харам*). Все существа, находящиеся на этой территории, считались неприкосновенными: в окрестностях святилищ были под запретом охота, боевые действия и кровная месть [Большаков, 2000, с. 42]. Сакральные объекты и места были важным символом племенной идентичности и предметом гордости, поскольку служение божествам, охрана святилища и обслуживание паломников считались почетной обязанностью, за право обладания которой в ряде случаев развертывалась настоящая борьба.

Важным инструментом создания и поддержания племенной идентичности были коллективные паломничества к почитаемому божеству, которые сопровождались выполнением целого ряда ритуалов. Одним из наиболее важных действий таких паломничеств было громкое обращение к божеству, имевшее формульный характер — *тальбийя*. Возможно, *тальбийя* могла громко скандироваться или даже петься [аль'Умари, 2005, с. 185]. *Тальбийя* произносилась при входе процессии в пределы *харама* — сакральной территории вокруг святилища, на которой запрещалось пролитие любой крови, включая охоту. Таким образом, *тальбийя* — маркер перехода из профанного пространства в сакральное. Характерной чертой *тальбийи* был обязательный зачин, который начинался с формулы *лаббайка аллахумма лаббайка* — («вот мы (я), боже, перед тобой»), что означает «вот мы, боже, повинемся тебе»), от которой и произошел этот термин (иногда в качестве зачина использовалось

только выражение *лаббайка*). Средневековые арабские филологи выдвигали различные версии относительно происхождения, этимологии и точного значения этой формулы, до сих пор вызывающей дискуссии и являющейся объектом многочисленных интерпретаций.

В позднейших мусульманских источниках до наших дней дошли приписываемые различным племенам тексты обращения к божествам, сохранные в рамках мусульманской традиции. Эти тексты от повседневной, профанной речи отличает наличие рифмы и ритма, при этом среди них можно найти образцы различных типов мерной речи: *сadj*‘, собственно поэзию, составленную в соответствии с принципами арабского стихосложения (*‘аруд*), и фрагменты, исполненные размером *раджаз*, который можно рассматривать как своего рода переходный тип между этими двумя формами арабской мерной речи. Можно сказать, что тексты *тальбийи* в значительной степени отражают эволюцию арабского стиха. Разумеется, вопрос аутентичности текстов обращения к древним божествам, записанных уже в исламскую эпоху, остается открытым, однако вряд ли можно подвергнуть сомнению то, что тексты обращений к божествам отражают чрезвычайно архаичную и очень сильную традицию [аль-‘Умари, 2005, с. 185].

Позднее *тальбийя* стала неотъемлемым элементом исламского ритуала паломничества к святилищу в Мекке (*хадж*). Согласно указанию Мухаммада, принятая у курайшитов формула, произносимая при паломничестве в Ка‘бу, была изменена в соответствии со строгим монотеистическим учением ислама. Впрочем, во многих текстах *тальбий*, даже тех, что относятся к глубокой доисламской древности, прослеживается идея подчиненности племенных божеств, олицетворяемых идолами, главному, всевышнему Богу [Kister, 1980, с. 38]. Часто в текстах *тальбийи* встречаются представления, получившие дальнейшее развитие уже в рамках исламского вероучения. Ярким примером служит мотив неблагодарности человека перед лицом божества, отчетливо выраженный в обращении киндитов к идолу Зарриху. В этом обращении обыгрывается название племени кинда со словом «неблагодарные» (*кунуд*):

لبيك اللهم لبيك  
 لبيك كلنا كنود  
 وكلنا لنعمة حجود  
 فاكفنا كل حية رسود

*Лаббайка аллахумма лаббайка  
Лаббайка куллюна кунуд  
уа куллюна ли ни 'матин худждуд  
фа кфина кулля хаййатин расуд*

Повинуемся, о боже, повинуемся тебе.  
Повинуемся все мы — неблагодарные,  
Все мы — благодеяния не признающие.  
Сохрани нас от всякой змеи подстерегающей  
(цит. и пер. по: [Французов, 1995, с. 315]).

Мотив могущества божества выражен и в тексте *тальбийи* племени 'акк, приведенной в «Книге об идолах» аль-Кальби:

عك إليك عانية  
عبادك يمانية  
كما نحج الثانية

*'акк иляйка 'анийа  
'ибадука йаманийа  
кама нахуджджу ас-санийа*

Аккиты покорные идут к тебе!  
Рабы твои йеменские!  
Чтобы совершить паломничество еще раз  
(цит. и пер. по: [Книга об идолах, 1984, с. 15]).

Как уже упоминалось, до возникновения ислама *тальбийа* произносилась представителями племени в момент пересечения границ сакральной территории и являлась коллективным ритуалом [Fahd, 2000, с. 161]. При этом у каждого племени была своя формула обращения к тому или иному божеству. Племена, объединенные поклонением одному божеству, образовывали своего рода религиозно-политический союз, при этом племя, контролировавшее святилище, играло в этом союзе ведущую роль, что неизменно подчеркивалось в тексте *тальбийи*. Могло быть и так, что племена пользовались в рамках союза определенным равенством. В таком случае одно из племен претендовало на особую связь с одним идолом, в то время как их союзники «отвечали» за отношения с другим божеством. Например, в союзе племен хамдан и химйар особая связь

с идолом Йа‘уком была у хамданитов, а с идолом Насром — у химйаритов. *Тальбийя* химйаритов звучала, согласно сообщению аль-Йа‘куби, следующим образом:

لبيك اللهم لبيك  
عن الملوك والأقوال  
ذوي النحي الأحلام

*Лаббайка аллахумма лаббайка  
‘ан аль-мулюк уа ль-акваль  
зауи ан-нуха уа аль-ахлям*

Вот мы, боже, перед тобой,  
От царей и правителей,  
Обладающих разумом и зрелостью

[аль-‘Умари, 2005, с. 171].

Слова *тальбийи*, возвеличивающие племя химйар, чей основатель-эпоним был старше, призваны подчеркнуть достоинства и лидирующую роль химйаритов в ритуалах поклонения божеству [аль-‘Умари, 2005, с. 170–171]. Таким образом, помимо своей основной функции — коммуникации со сверхъестественными силами, коллективное произнесение обращения к божествам, составленного при помощи рифмованной и ритмизированной прозы, являлось, как уже было упомянуто, важным инструментом создания и поддержания социальных связей. Это утверждение справедливо и для внутриплеменных, и для межплеменных отношений.

Таким образом, важнейшая функция *садж‘а* как сакральной формы речи, помимо прорицаний, состоит в его включении в ритуальные формулы. Обращение к божествам подразумевало использование особого языка, который был отделен от повседневной речи посредством использования рифмы и ритма. При этом оформленная рифмой и ритмом, обращенная к божествам речь имела не только религиозное значение, являясь неотъемлемой частью ежегодного ритуала паломничества, но и выполняла важные общественно-политические функции. Во-первых, она служила укреплению внутриплеменной солидарности, которая объединяла племя или группу племен, имеющих общий культ. Это способствовало упрочнению ткани древнеаравийского общества, как на внутриплеменном уровне, так и на уровне союзов племен, чьи делегации высказывали знаки



почтения общим божествам и святилищам посредством ритуала коллективного паломничества. Во-вторых, ритуал *тальбийи* служил зримым подтверждением авторитета племени, контролировавшего святилище, а произносимая при этом формула фиксировала сложившееся политическое соотношение сил и ролей, отражая его в ходе ритуала.

При этом общественно значимый и достаточно жестко регламентированный ритуал коллективного поклонения божествам в местах отправления культа никак не отменял возможности человека искать помощи у потусторонних сил индивидуально, как сказали бы сейчас, «в частном порядке». Причины, по которым обращались к высшим силам, могли быть самыми различными, вплоть до помощи в поиске пропавшего скота. Так, пастух из племени кинда, обращаясь к идолу Джальсаду, следующим образом сформулировал свою просьбу:

أشذك يا رب أبكرا ضخما  
مدمومة دما  
مخلوقة بالأفخاذ  
مخبوطة بالحاذ  
لأضللتها بين جماهير النخرة  
حيث الشقيقة والضفرة  
فاهد رب وأرشد

*анишудука йа рабб абкура дахма  
мадмуматан даман  
нахлюкатан би аль-афхаз  
махбутатан би аль-хаз  
адлялтуха байна джамахир ан-нахира  
хайсу аш-шакикату уа ад-дафира  
фа хди рабб уа аришид*

Я ищу у тебя, о господи, огромных верблюдов,  
Вымазанных в крови,  
С соразмерными бедрами,  
С трясущимся крупом,  
Которых я потерял среди сыпучих барханов,  
Где то песок, то трава.  
Веди же меня, о господи, направь на верный путь

(цит. и пер. по: [Французов, 1995, с. 317]).

Нельзя не отметить то, что это весьма личное обращение, которое было произнесено по поводу конкретного, частного случая, а не стандартная формула. Тем не менее и в этом случае соблюдается порядок обращения к божеству: само обращение сформулировано в виде рифмованной и ритмизованной прозы. *Садж* ' считался подходящим для обращения к высшим силам вне зависимости от того, использовался он в общепринятой, устоявшейся формуле, или же сочинялся, или скорее даже импровизировался оригинальный текст обращения, которое могло быть как коллективным и жестко регламентированным ритуалом, так и личной просьбой о помощи. Однако и при личном обращении могли использоваться уже готовые, ставшие общепринятыми формулы (подобно тому, как сегодня люди в личной молитве произносят ставшие каноническими тексты, вкладывая в строго регламентированные слова свои чаяния и надежды) [Kister, 1980, с. 43].

Не случайно, что именно мерная речь служила для обращения к божествам. Ведь в сознании жителя доисламской Аравии откровения от потустороннего мира также обязательно должны были быть оформлены в виде *садж* 'а или поэтической речи. Можно сказать, что коммуникация со сверхъестественными силами требовала использования особого языка. Этим языком и была речь, расчлененная ритмом и рифмой и тем самым противопоставленная повседневной, профанной речи. *Садж* ' был своего рода стандартным и общепризнанным языком религиозной сферы. Представления о взаимосвязи между *садж* 'ем и коммуникацией с обитателями потустороннего мира, будь то идущие «сверху вниз» — от сверхъестественных существ к людям — прорицания *кахинов* или же, напротив, тексты *тальбийи*, адресованные «снизу вверх» — от людей к божествам, были чрезвычайно сильны среди арабов как в доисламскую эпоху, так и после победы ислама. *Садж* ' стал своего рода «визитной карточкой» существ потустороннего мира и людей, ответственных за контакт с ними. *Кяхинам* и хранителям святилищ, *садинам*, «подобало» говорить рифмованной и ритмизованной прозой, более того, их словам приписывалась особая значимость, сила — именно постольку, поскольку они были произнесены соответствующим образом.

Проиллюстрировать эти представления можно, обратившись к приведенному в «Книге идолов» рассказу об идоле аль-Фальсе. Служитель при нем, *садин* по имени Сайфи, угнал у женщины из племени калб верблюдицу. Когда сосед этой женщины Малик ибн Кульсум аш-Шамаджи

пришел, чтобы силой вернуть угнанную верблюдицу, Сайфи, показывая на него и обращаясь к аль-Фальсу, сказал:

يا رب إن مالك بن كلثوم  
أخفرك اليوم بنابٍ عليكوم  
وكننت قبل اليوم غير معشون

*Йа рабб инна Малика бна Кульсум  
Ахфарака аль-йаума би набин 'улькум  
уа кунта кабля аль-йауми гайра магшун*

О господин мой! Малик ибн Кулсум  
Предал сегодня тебя, [отняв] старую, крепкую верблюдицу!  
А до сегодняшнего дня тебя не обижали!

(цит. и пер. по: [Книга об идолах, 1984, с. 38]).

Рассказчик специально замечает, что «этим он хотел вызвать гнев идола против Малика» [Книга об идолах, 1984, с. 38]. Обращенная к идолу речь была сформулирована рифмованной и ритмизованной прозой, а потому была наделена способностью причинить вред человеку, «оскорбившему» служителя идола.

Именно вера в воздействие мерной речи на сверхъестественные силы и окружающий мир объясняет использование рифмованной и ритмизованной прозы в заговорах и магических формулах. Эта традиция и сегодня жива среди бедуинов и оседлых сельских жителей арабских стран. Несмотря на довольно низкую степень изученности арабского фольклора, отмеченную Д. В. Фроловым более двух десятилетий назад (в целом, эта оценка справедлива и сегодня), этнографические данные могут дать богатый материал, проливающий свет на самые архаические формы и функции арабской мерной речи [Фролов, 1991, с. 73]. Например, среди бедуинов Синайского полуострова распространены заговоры от несущих смертельную опасность обитателей пустыни — змей и скорпионов. Разумеется, бедуинские заговоры отмечены следами неизбежного воздействия исламской культуры: в них упоминается Аллах и «друзья Аллаха» (*уали*, мн. ч. *аулийа*), суфийские деятели, считающиеся покровителями и заступниками верующих перед Богом. Однако рифмованная и ритмизованная проза этих текстов не оставляет сомнений в их чрезвычайной архаичности. Например, заговор от змеи именем Сулеймана,

который, согласно легенде, владел языками животных и имел власть над джиннами, сложно отличить от приписываемых *кахинам* текстов, которые цитируются в средневековых арабских источниках:

الله المغير  
يغير الدود  
تحت الحصى الجمود  
ذكر سليمان بن داود

*Аллах аль-мугаййир*  
*Йугаййиру ад-дуд*  
*тахта аль-хаса аль-джамуд*  
*зикра Сулаймани бни Дауд*

Аллах, имеющий власть изменять,  
Изменяет [путь] змеи,  
Под твердой галькой  
Во имя Сулеймана ибн Дауда

(цит. по: [Bailey, 1982, с. 83]).

Также нельзя обойти стороной такие рифмованные ритуальные тексты синайских бедуинов, как произносимые при забое скота формулы. Это касается как обычного умерщвления животного для приготовления в пищу, так и ритуального жертвоприношения, тесно связанного с культом предков. Бедуины Синайского полуострова полагают, что умершие прародители незримо разделяют трапезу, которая увеличивает их благосклонность к потомкам и, как следствие, вероятность положительного вмешательства в судьбу приносящих жертву [Bailey, 1982, с. 77].

Говоря о традициях религиозной речи, нельзя обойти вниманием и такой ее жанр, как проповедь. К сожалению, все наши сведения о том, какими были проповеди в Древней Аравии, крайне скудны: до наших дней дошло чрезвычайно мало образцов этого жанра, причем аутентичность этих образцов крайне спорная. Однако проповеди без всякого сомнения звучали на земле, ведь религиозная жизнь Аравии за несколько десятилетий до возникновения ислама была чрезвычайно насыщенной. Между собой спорили и вели оживленные дискуссии о вере представители мировых религий, христианства и иудаизма, причем зачастую это были сторонники неортодоксальных течений и даже разнообразных

сект. Жители Аравии хорошо знали и христианского монаха-отшельника, и иудейского книжника. Источники упоминают также о стихийных монотеистах-одиночках (*ханиф*, мн. ч. *хунафа*) и таинственных *сабиях*. Нельзя сбрасывать со счетов и довольно сильное зороастрийское влияние из Сасанидского Ирана. Возможно, форма арабоязычных доисламских проповедей, поизносившихся служителями монотеистических религий, оказала определенное влияние и на стилистику речей пророка Мухаммада. Согласно мусульманской традиции, сильное впечатление на него еще до призвания произвела речь единобожника-*ханифа* (по другим сведениям — христианского священнослужителя) Кусса ибн Са‘ида аль-Иййади, произнесенная на рубеже V и VI вв. на ярмарке ‘Указ. Зачин проповеди довольно необычен и отличается энигматическим языком, хотя структурно является характерным образцом архаического *садж‘а*:

يا أيها الناس  
استمعوا وعوا  
من عاش مات  
ومن مات فات  
وكل ما هو أنت أت  
ليل داج  
ونهار ساج  
وسماء ذات أبراج  
ونجوم تزهـر  
وبحار تزخر  
وجبال مرساة  
وأرض مدحاة  
وأنهار مجراة  
إن في السماء خبرا  
وإن في الأرض لعبرا  
ما بال الناس يذهبون  
ولا يرجعون...

О, люди!  
Слушайте и разумеите!  
Кто жил — умер,  
А кто умер — того нет,  
И все преходящее — проходит.

Темная ночь...  
И ясный день...  
И небо, полное созвездий...  
И звезды сияют,  
И моря ревут,  
И горы укоренены,  
И реки текут...  
Воистину, в небе — новость,  
А на земле — урок,  
А что же люди?  
Уходят и не возвращаются...

(цит. по: [Qutbuddin, 2008, p. 180]).

К религиозному жанру проповеди тесно примыкает торжественная речь (*хутба*, мн. ч. *хутаб*), которая произносилась экспромтом для широкой аудитории в различных торжественных, выходящих за пределы обыденной жизни случаях. Ее отличительными свойствами были широкое использование рифмованной и ритмизованной прозы и параллелизм. В доисламские времена от лидера, помимо всего остального, ожидали красноречия, а также владения искусством импровизации (*иртиджаль*). Это было особенно важно, поскольку от того, насколько образной, яркой и запоминающейся, иными словами — убедительной, была речь представителя племени, настолько она могла рассматриваться как действенное средство разрешения внутриплеменных и межплеменных противоречий. Как уже было показано выше, в роли оратора (*хатиб*) мог выступать и *кахин*, что позволяет провести еще больше параллелей между *хутбой* и ритуальной речью. Поскольку в архаических сообществах к сфере сакрального могут быть отнесены аспекты и стороны жизни, не только непосредственно связанные с религией в том виде, как ее понимает современный человек эпохи модерна, рассмотрение речей на политическую или социальную тему через призму категорий *сакральное* — *профанное* не будет являться чрезмерно широким обобщением. К тому же, как уже говорилось ранее, такие речи произносились в поворотные моменты жизни племени или отдельного человека (в последнем случае это могла быть, например, речь на суде или брачной церемонии).

Интересно, что традиция оформлять важные события жизни коллектива в виде ритуализированных стихотворных экспромтов не утратили

своего значения в тех частях Аравии, где сохранилась племенная организация общества. Так, поэзия на народно-разговорном варианте арабского языка играет чрезвычайную роль в Йемене, где каждый мужчина, полноправный член племени, должен обладать умением импровизировать стихи [Caton, 1990, с. 50]. Особенно важно отметить такой жанр, как *замиль* (мн. ч. *завамиль*). Это «короткое стихотворение-речевка, декламируемое нараспев и хором группой воинов племени и выражающее их общую точку зрения на тот или иной факт общественной жизни» [Суворов, 2003, с. 42]. Ситуации, в которых принято ритуализированное исполнение коротких стихотворных форм-*замилей*, можно разделить на две большие группы: церемониальные случаи (свадьбы, религиозные праздники и обряды, урегулирование межплеменных конфликтов), а также исторически значимые события (визит государственных чиновников, начало строительства и т. д.) [Caton, 1990, с. 65]. Стихи при этом импровизируются, однако поэт не создает их «с чистого листа». Он пользуется уже готовыми традиционными формулами, что позволяет ему выражать желаемые идеи и при этом выдерживать размер и рифму в ходе импровизации [Caton, 1990, с. 144]. Наиболее частый размер, который используется в *замилях* — *раджаз*, являющийся, согласно Д. В. Фролову, следующей после *садж'а* ступенью развития арабского стиха [Фролов, 1990, с. 95]. Это обстоятельство может служить свидетельством генеалогической связи *замилья* с архаическими формами арабской ритуальной речи. В других частях Аравийского полуострова также распространены подобные жанровые формы, известные там под иными названиями [аль-Хариси, 1990, с. 93].

Наконец, следует отметить и ряд сфер использования рифмованной и ритмизованной прозы, которые не относятся напрямую к религиозной или ритуальной сфере, однако несут отпечаток принадлежности к сакральному. В их числе можно назвать тексты, описывающие свойства отрезков года в зависимости от погодных условий и расположения светил, иными словами — по «небесным явлениям» или, говоря более современным языком, метеорологическим условиям (*нау*, мн. ч. *ануа*). Подобные тексты были широко распространены в бедуинской среде и дошли до наших дней в трудах средневековых мусульманских ученых. Эти тексты, как правило, начинаются с зачина *иза таля'а...* («когда восходит... [название небесного тела]») или *иза амса* («когда вечером появляется... [название небесного тела]») и состоят из нескольких коротких рифмованных строк. Например:

إذا طلع النجم عشاء  
ابتغى الراعي كساءا

*иза таля ‘а ан-наджму ‘ишаа  
ибтага ар-ра ‘и кисаа*

Если вечером взойдет звезда,  
Пастух захочет [надеть] плащ

(цит. по: [Pellat, 1955, с. 21]).

Связь подобных текстов с гадательными практиками, а также ритуалами вызывания дождя, не подлежит сомнению [Pellat, 1955, с. 20].

Характерно, что рифмованные и ритмизованные высказывания, связанные с погодными условиями и сменой сезонов, были зафиксированы среди крестьян Ирака и в конце XX в. Эти тексты как бы продолжают традицию *ануа* [Фролов, 1991, с. 73]. Генезис представлений о возможности влиять словом на небесные светила и, следовательно, идей о силе подобных текстов лежит в сакральной сфере, ведь для архаического сознания «...небесные светила и атмосферные явления... могут рассматриваться наряду с “Верховным Существом”... могут быть божественными и наделенными определенным могуществом, все они могут говорить человеческим языком» [Батай, 2006, с. 63]. В Йемене также широко распространены короткие рифмованные сентенции на астрономическую или сельскохозяйственную тематику, практически идентичные по форме и содержанию архаическим текстам, описывающим «небесные явления». Эти сентенции посвящены земледелию и регламентируют отношение к земле, домашним животным и инвентарю, а также отражают элементы земледельческого календаря и приметы, связанные с погодой [Суворов, 2003, с. 39]. Структура этих текстов следует архаическому доисламскому образцу. Например, следующее высказывание содержит примету, позволяющую определить наступление дождя (транскрипция отражает особенности диалектального произношения):

*иза асбахат ас-сама дийуль  
ф-абсир би-газр ис-суйуль*

Если утром облака — слоями,  
Радуйся сильным паводкам!

(цит. и пер. по: [Суворов, 2001, с. 61, 133]).



*Садж'* также широко встречается в арабских фольклорных текстах: пословицах, загадках, считалках, метких выражениях, передаваемых из поколения в поколение. Рифмованная и ритмизованная проза часто использовалась для импровизации, для создания хлестких, врезающихся в память строк [Куделин, 2003, с. 22]. Позднее часть плодов такого «спонтанного красноречия» [Фролов, 1991, с. 73], сформулированных в виде рифмованных и ритмизованных строк, стала крылатыми фразами и пополнила собой фонд арабской словесности. Таким образом, *садж'* в качестве общепризнанного средства импровизации и мнемотехники служил для передачи и воспроизводства культурной памяти, связывая человека с поколениями предков, их славными словами и делами. Особо стоит выделить так называемый женский *садж'* — рифмованные выражения и фразы бедуинок, носящие как магически-ритуальный, так и бытовой характер. Так, женщины оплакивали покойников рифмованными и ритмизованными строками [Куделин, 2003, с. 22]. Примером «бытового» женского *садж'а* могут служить посвященные достоинствам верблюдов высказывания двух сестер-бедуинок, которых звали Джум'а и Хинд, на ярмарке 'Указ. Их история носит в себе черты многочисленных легенд: известный своим красноречием и мудростью аль-Кальмас ибн Умаййа аль-Кинани решил выяснить, кто из них остроумнее. Будучи спрошенной о том, какой верблюд лучше, Джум'а дает ответ в рифмованной и ритмизованной прозе, перечисляя признаки хорошего, выносливого верблюда, а Хинд подтверждает правоту речи сестры [Китаб балагат ан-ниса, 1907, с. 59]:

نعم الجمّل هذا في الشقة البعيدة  
والمسافة الشديدة  
وفي السباسب الجديدة

*ни'ма аль-джамаль хаза фи аш-шукка аль-ба'ида  
уа аль-масафа аш-шадида  
уа фи аль-сабасиб аль-джадиба*

Такой верблюд хорош для далекого пути,  
И серьезного расстояния,  
И бесплодных пустынь.

Далее рассказчиком приводятся многочисленные ответы сестер на вопросы аль-Кальмаса, переросшие далее в настоящее стихотворное состязание.

Таким образом, *садж*‘ предстает в качестве универсального средства, позволяющего вывести речь за рамки профанного дискурса, придать ей особую значимость, действенность, обеспечить ее передачу из поколения в поколение. В арабской доисламской культуре ситуации, предполагавшие контакт с потусторонними силами, требовали использования специального языка. Этим языком была рифмованная ритмизованная проза, *садж*‘. Преимущественно *садж*‘ ассоциировался с языком прорицателей, *кахинов*, что неудивительно: рифмованная ритмизованная речь — один из наиболее характерных признаков впавшего в экстатический транс шамана во многих культурах мира. Однако нельзя сводить все образы рифмованной ритмизованной прозы, имеющей отношение к религии, к институту прорицателей. Без ее использования было немислимо не только получение указаний и сокровенных знаний о грядущем от божеств и иных сверхъестественных существ, но и обращение к ним — как коллективное и социально регламентированное, так и личное. Все это превратило *садж*‘ в универсальный сакральный язык, которому приписывалась магическая сила и возможность оказывать желаемое для говорящего воздействие на явления и существа обыденного и потустороннего миров. Действенная сила произнесенных рифмованной и ритмизованной прозой текстов была в представлении жителей Древней Аравии непосредственно связана с формальными особенностями *садж*‘а.

Именно мерная, наделенная рифмой и ритмом речь могла считаться сакральной, что характерно не только для аравийского культурного ареала. Рифма и ритм являются отличительной особенностью религиозной, ритуальной, поэтической речи в самых разных историко-культурных ареалах. При этом рифма и ритм не только разграничивали сферы вербальной манифестации сакрального и профанного, но и служили для носителей архаического сознания действенным средством менять и даже творить мир. Повторы, аллитерация и другие средства художественной выразительности отражали подчиняющийся циклическому времени макрокосм вокруг человека, а также служили надежным способом облегчить запоминание передаваемых устно текстов, т. е. несли еще и мнемоническую функцию. Рифмованной и ритмизованной прозе аравийских

пустынь и оазисов были свойственны те же черты, какие являлись и продолжают являться характерным маркером сакральной речи и в других культурах мира. Это же утверждение справедливо и применительно к функциям этих характерных особенностей. В аравийских пустынях до прихода ислама рифма, ритм, синтаксический параллелизм и аллитерация разграничивали сакральную речь от обыденной, придавали ей перформативные функции, а также облегчали ее запоминание и устную передачу.

## Глава 3

# Эра Юбилеев у Бируни и пророчество Хосрова II у Феофилакта: астрология и эсхатология в эпоху хиджры

**В**изантийский историк Феофилакт Симокат (Σιμοκάτης; нередко используется также латинизированная форма «Симокатта»), выходец из знатной египетской фамилии, близкий к императору Ираклию (610–641) и патриарху Сергию (610–638), написал труд под характерным названием «Вселенская история» в 8 книгах [Theophylacti..., 1834]. Это сочинение примыкает к утраченной «Истории» Менандра Протиктора и описывает события правления императора Маврикия, с 528 по 602 г. [ODB, 1991, с. 1900–1901]. Автор знает об успешном для Ираклия окончании Персидской войны 610–628 гг., но ни словом не упоминает об исламских завоеваниях, что дает возможность определить в качестве времени создания сочинения интервал между 629 и 634 гг. [The History of Theophylact Simocatta..., 1997, с. 13]. Феофилакт живо интересовался восточными делами и оставил нам довольно много уникальных сообщений о ситуации на Ближнем Востоке в эпоху зарождения ислама, и особенно о Сасанидском Иране. Кроме того, будучи многогранным мыслителем, Феофилакт уделял внимание различным естественнонаучным и теологическим вопросам, в частности — проблеме предопределения срока человеческой жизни, которой он посвятил особый трактат. Отдельные высказывания об астрологии и эсхатологии встречаются и в его «Истории», и именно они являются предметом данной статьи.

Как известно, в конце VI столетия отношения двух великих держав Античности — Римской империи и Сасанидского Ирана — отличались

нестабильностью. Империя к этому времени была основательно подорвана варварскими вторжениями и уже почти окончательно превратилась в греческую Византию с центром в Новом Риме — Константинополе. Впрочем, осколки Запада, включавшие владения в Италии (Равенна, Рим, Сицилия, Апулия), Северную Африку и Южную Испанию, все еще составляли ее важную часть. Иран же, напротив, переживал период активной экспансии и, несмотря на вторжения гуннов и тюрков, расширял свои границы, особенно на Аравийском полуострове.

Византийско-персидская война, начавшаяся еще в 571 г. при Хосрове I Ануширване (531–579), протекала в целом неудачно для империи, которую со всех сторон теснили варвары и лихорадили изнутри церковные распри. Не стоит сбрасывать со счетов и гнетущую атмосферу перманентной эпидемии, так называемой юстиниановой чумы 541 г., вспышки которой продолжались почти столетие и очень сильно подорвали демографическую и экономическую стабильность еще недавно процветающего государства.

Однако в 590 г. Византия получила на востоке неожиданную передышку. Персидский полководец Бахрам Чобин, рассорившись с шаханшахом Хормиздом IV (579–591), поднял восстание и двинулся на Ктесифон. Высланные Хормиздом войска перешли на сторону узурпатора, Хормизд был свергнут и убит заговорщиками, но посаженный ими на престол его 17-летний сын — будущий Хосров II Парвиз — не сумел договориться с Чобином, был разбит им в битве и оказался перед выбором: сдаться на милость победителя или уйти на территорию враждебной Ромейской империи. Последнее было унижительно и рискованно, но Хосров и его окружение решились на этот шаг. Армянский историк Себеос так передает рассуждения персов: «Ибо, говорили они, хотя между нами существует вражда, но они — христиане и милосердны, и когда дают клятву, то ее не преступают» [История епископа Себеоса, 1939, с. 35]. Египетский хронист Иоанн из Никиу сообщает, что свергнутый Хосров побывал в Нисибисе у святой Голиндухи, чтобы спросить ее, станет ли он царем Персии. Мудрая старица ответила ему: «Ты победишь и, несомненно, станешь царем персов и магов, но Римская империя дана императору Маврикию» [Евагрий Схоластик, 2006, с. 576 (Иоанн Никиусский, Хроника, гл. 96)].

Хосров предложил Маврикию (579–602) заманчивую сделку: мир и серьезные территориальные уступки в обмен на военную помощь в возвращении престола. Любопытно, что Феофилакт, рассказывающий

об этих переговорах, подчеркивает двуличие Хосрова и — очевидно, уже зная, какой катастрофой закончится для Империи вся эта авантюра, замечает: «Негоден род персов (τὸ Περσικόν), и жизнь его искони — хитрость и похвальба» [Theophylacti..., 1834, с. 184 (IV 13)]. В том же тоне передает эту историю и Себеос (едва ли знакомый с сочинением Феофилакта); по его сведениям, в ответ на вопрос Маврикия, что делать с предложением персов, члены синклита отвечают: «Не следует принимать. Они — народ беззаконный и крайне лживый, в стесненном положении обещают многое, а оказавшись в безопасности — отказываются от обещаний» [История епископа Себеоса, 1939, с. 36]. Многие советовали Маврикию не ввязываться в гражданские распри соседей и предоставить персам истреблять друг друга. Но император согласился помочь юному Хосрову. Причем он не просто дал царевичу крупную сумму денег и войска, но еще и породнился с ним, выдав за него свою дочь Марию. Так, во всяком случае, утверждают весьма авторитетные историки — ат-Табари и Фирдоуси. Да и в арабской исламской традиции эта династическая легенда была признана официально: омейядский халиф Йазид III (744), сын персидской наложницы из дома Сасанидов, козырял не только персидскими, но и румийскими корнями, как прапраправнук Кисры (Хосрова) и Кайсара (Маврикия) [Annales..., 1883–1885, с. 1874].

Вскоре Хосров с византийской помощью вернулся на престол, щедро отблагодарил своего благодетеля и тестя деньгами и территориями — и между двумя великими державами воцарился небывалый прежде мир — откуда даже пошла армянская поговорка: «Жить спокойно, как при Маврикии». Но спокойно вздохнули не только кавказские страны: новые времена наступили, казалось, и для персидских христиан. О былых гонениях теперь не было и речи. Шаханшах расхаживал в крестчатых облачениях, его трапезу вместе с мобедом благословлял несторианский католикос, и пошли слухи о тайном переходе Хосрова в христианство. Кстати, подобное рассказывали и о деде и тезке Парвиза, великом Ануширване. Себеос, к примеру, без тени сомнения утверждает, что Хосров I незадолго до кончины уверовал во Христа: «И приказал он служителям отправить главного мага в отдаленное место по казенному делу, а других удалил из царских палат и пригласил архиепископа, который назывался католикосом Ирана, принял от него крещение, приказал совершить у себя в покоях церковную службу, прочитать заповеди Евангелия Господня, причастился животворящей Плоти и Крови Господа» [История епископа Себеоса, 1939, с. 30].

Чтобы оценить значение этих слухов, следует сделать небольшой экскурс в область христианской эсхатологии. Христианство, как известно, пришло в мир именно как религия конца света — эсхатона. Весь смысл новозаветной проповеди и Самого Иисуса, и Его учеников состоит в благой вести (בשורה, εὐαγγέλιον) о скором наступлении Царствия Небесного (ממלכת השמים, βασιλεία τῶν οὐρανῶν) и о возможности войти в это вечное Царствие через покаяние (השובה «обращение, возвращение»; по-гречески μετάνοια «перемена образа мыслей») и очищение крещением (הטילה, βάπτισμα — буквально, «окувание, купание»). Собственно, именно эту «процедуру» покаянного очищения, смывающего грехи и открывающего путь в Царство Бога, и принес в мир Христос Спаситель. Но чтобы Его проповедь возымела широкую аудиторию, нужно было, чтобы сама проблематика эсхатона была актуальна и вызывала интерес в широких массах. И действительно, из текстов I века — причем не только библейских — становится ясно, что идея приближающегося конца времен была вполне обыденной и повседневной реальностью в Палестине того времени, не требовавшей каких-то особых разъяснений и обоснований. И именно в связи с этой общеизвестностью о ней крайне скупно пишут источники — да и в целом об этой важнейшей предпосылке христианской проповеди довольно мало говорится, в том числе, и в научной литературе (см.: [Hill, 2002; Лобье, 2004; Menn, 2013]). Кроме того, вся эсхатологическая тематика до сих пор наполнена неким «мистическим туманом» и вызывает, с одной стороны, скептически-настороженное отношение у позитивистски настроенных исследователей, а с другой — нездоровый ажиотаж в паранаучной среде. Особенно тема ожидания «последних времен» обострилась в наши дни, когда внешняя атмосфера для их актуализации стала как никогда благоприятной.

Между тем, в самой библейской эсхатологии вовсе нет той апокалиптической мистики, которой она была окружена впоследствии. Тема эта рассматривалась в сугубо практической плоскости, хотя и с присущей иудейской традиции интегральностью религиозного и политического планов социального бытия. Эсхатон мыслился как радикальное переустройство мира на новых морально-этических основаниях, центральная роль в котором уготована некоему харизматическому царю Израиля — Помазаннику (Машиаху — משיח, Χριστός). Время его явления указано в ветхозаветной книге Пророка Даниила с предельной ясностью: «70 седми́н (т. е. 490 лет) после восстановления Иерусалима» (Дан. 9:24–27). Правда, сама последовательность событий, которые

будут сопровождать «конец», описана в разных версиях этой книги достаточно смутно, но в целом эпоха Христа / Машиаха всем читателям Книги Даниила была вполне ясна: около 490 лет от царя Артаксеркса, который разрешил иудею Неемии вновь построить стены Иерусалима. По современной научной хронологии, Артаксеркс I правил в 465–424 гг. до н. э., а указ об Иерусалиме, вышедший на его 20-м году (Неем. 2), датируется 444 / 445 г. до н. э. Хотя в древности существовало множество различных вариантов хронологии персидских царей и эллинистических правителей, расхождения между ними измерялись в десятках, но не сотнях лет. Следовательно, пик ожиданий потрясений, связанный с явлением Христа, приходится на время, которое мы теперь обозначаем как *первая половина первого века нашей эры*. И эти ожидания оправдались в полном соответствии с указаниями, полученными Даниилом от ангелов — как это отмечал в III в. Секст Юлий Африкан и более поздние христианские хронисты [Кузенков, 2014, с. 75–112]. Иисус из Назарета, проповедовавший Царство Небесное и казненный римлянами как Царь Иудейский, целиком и полностью соответствовал древним пророчествам о Христе / Машиахе. Те иудеи, которые последовали за своим воскресшим Царем-Христом, приняли Его учение об особом, параллельном обычным политическим структурам и не подконтрольном им метаполитическом сообществе — Церкви Божией. Те же, кто отказался признать Помазанника и Спасителя Израиля в Распятом на кресте, продолжали с нарастающим напряжением ожидать прихода «истинного» Машиаха — и в своем отчаянном уповании на обещанное пророками чудо довели конфронтацию с римлянами до полного разрушения Иерусалима и Второго Храма, после чего на две тысячи лет ушли в «метаисторию», храня в рассеянии и скитаниях заветную мечту о восстановлении Израиля и воссоздании Храма. Итак, для христиан Христос уже явился и дал начало новой эпохе спасения и преображения человечества — и обещал явиться вновь, чтобы поставить окончательную точку в текущем этапе мировой истории. Для не последовавших за Иисусом из Назарета иудеев — Машиах существенно запаздывает относительно срока, указанного в Книге Даниила, которая (в связи с этим?) числится в раввинистическом Танахе не среди пророков (*невиим*), а в ряду авторов «писаний» (*кетувим*). Тем не менее и Второе Пришествие для первых, и Первое — для вторых с каждым годом неуклонно приближается.

Что касается пределов этого приближения, то о нем в Библии не сказано ничего определенного. Более того: в Новом Завете дан прямой запрет



на попытки вычислить время эсхатона (Деян. 1:7). Впрочем, пытливые умы этим не останавить. Еще в межзаветную эпоху пронизательные экзегеты отметили мистическую связь между шестью тысячелетиями, прошедшими от Адама до Христа, и шестым днем творения, в который был создан Адам. Библейский ключ к этой экзегезе — фраза царя-псалмопевца Давида, повторенная апостолом Петром: у Господа «тысяча лет как один день» (см.: Пс. 89:4; 2 Петр. 3:8). Следующий шаг рассуждений — поиск более точного места в этом 1000-летнем диапазоне. Достаточно легко мысль приходит к середине «шестого дня Господня» — и мы получаем сакраментальное число 5500 («плюс-минус»), основу всех христианских мировых эр. Правда, есть и другие варианты: ровно 5000 или ровно 6000. Первый находим у Иосифа Флавия (который сделал карьеру, «распознав» во взявшем его в плен римском генерале Флавии Веспасиане чаемого царя мира, явленного в Иерусалиме — что и подтвердилось вскоре при провозглашении Веспасиана Августом). Второй — у византийского хрониста Иоанна Малалы, жившего веком ранее Феофилакта и Хосрова. Отметим этот факт: цифра 6000 как сакраментальный рубеж была популярна среди восточнохристианских интеллектуалов VI века. И, по расчетам большинства ранневизантийских хронистов, 6000 год мира приходился именно на VI век (см.: [Кузенков, 2014, с. 261–362]).

Отношения Византии и Ирана развивались в том числе и в религиозном поле. Обновленный зороастризм Сасанидов был яркой альтернативой христианству. Следует признать, что византийцы мало что знали о зороастризме — как, впрочем, и о других религиях, включая ислам, верховным божеством которого византийские богословы даже в IX в. умудрялись считать Афродиту [Византийские сочинения..., 2006, с. 72–73, 94]. В иранском же мире, напротив, знания о христианстве были давними и довольно глубокими. Строго говоря, для сиро-арамейской среды, составлявшей интеллектуальное ядро персидской цивилизации, это была религия эндогенная, в собственном смысле *родная*. Именно на Востоке — в сирозычной Осроэне (Эдессе) и аршакидской Армении — появились первые в мире христианские государства, да и Сасаниды поначалу с интересом присматривались к гонимой в соседней Римской империи новой религии *назарян* (еврейское נוצרי נבֿרֿי, сирийское ܢܿܘܿܘܿܪܿܝܿܢܿܐ nāṣṣarāyā, арабское نصراني naṣṣrāniyy<sup>um</sup> — все эти восточные названия христиан восходят непосредственно к прозвищу Иисуса Назарянина). Знаменитый Мани также интегрировал в свое учение немало христианских элементов, в том числе и учение о конце света.

Вопрос о взаимном влиянии христианства и реформированного зороастризма остается одним из дискуссионных в современной науке. Особенно любопытны пересечения двух религий в области эсхатологии. В известных нам маздаяснийских текстах концепты тысячелетнего «мирового года» и шести тысячелетий играли столь же важную роль, как и в Библии. Прачеловек Гайомарт был сотворен в ходе бго этапа творения, а последний Спаситель (Саошйант), Астват-Эрета, должен явиться в конце 6-го тысячелетия «эры смешения добра и зла», за которой последует финал мировой истории и начало благой вечности [Зороастрийские тексты..., 1997, с. 267; Бойс, 2003, с. 114].

Время пришествия Саошйанта можно было бы вычислить, зная, сколько лет прошло от начала «эры смешения». Однако привязка сакральной хронологии к событиям мировой истории в зороастризме была еще менее устойчивой, чем в иудаизме и христианстве. По сведениям ат-Табари, зороастрийцы (المجوس «маги») насчитывали «от царя Гайомарта (جيومرت)» до хиджры (622 г.) 3139 лет [Annales..., 1882–1885, р. 18]. Бируни приводит данные, по которым от Кайумарса (Гайомарта) до Александра прошло, «согласно мнению большинства персов», 3354 года, а по исчислению Хамзы аль-Исфахани, 3134 года — что приводит VII в. н. э. в начало 5-го тысячелетия [Абурейхан Бируни..., 1957, т. I, с. 113–115]. В то же время, средневековые парсы считали воцарение Йездигерда III (632 г.) началом 10-го мирового тысячелетия (так называемой эры Йездигерда) [Taqizadeh, 1937–39, с. 906; Бойс, 2003, с. 262]. Таким образом, следует признать, что мы не знаем в точности, какой всемирной хронологии придерживались персы накануне эпохи Хиджры: скорее всего, на сей счет существовало множество спекуляций, и некоторые из них вполне могли коррелировать с эсхатологическими ожиданиями христиан.

Феофилакт сообщает нам некоторые любопытные сведения о беседах юного Хосрова II Парвиза, которые он вел во время своего вынужденного пребывания в Византии с представителями ромейской военной и политической элиты. В частности, в беседе со стратигом Иоанном, насмеявшимся над беглым шаханшахом, Хосров, обученный, — как благочестиво пишет Феофилакт, — «досузей суетной науке халдеев о звездах», обратился к теме перспективы византийско-иранских отношений.

«Так как ты весьма гордишься настоящим положением дел, выслушай, что богам угодно устроить (τοῖς θεοῖς μεμελήτῃται) в будущем. Знай хорошо, что на вас, ромеев, опять нахлынут ужасные беды. Род вавилон-

ский будет держать во власти ромейское государство в третью циклическую седмину (τρίτην κυκλοφορικὴν ἑβδομάδα) лет. После этого в пятую (πέμπτην) седмину вы, ромеи, поработите персов. По истечении этого времени придет для человечества невечерний день и наступит долгожданное устранение власти (τοῦ κράτους), когда все порочное будет предано уничтожению, а все лучшее будет определять жизнь (διαγωγῆς πολιτείας)» [Theophylacti... 1834, с. 234 (V 15. 3–7)].

Рассмотрим это важное высказывание Хосрова Парвиза. Донесший его до нас Феофилакт, очевидно, не вполне понимал его смысл — и тем ценнее его сообщение, которые в данном виде не может быть признано выдумкой историка и, несомненно, отражает некий бытовавший в то время эсхатологический дискурс. Прежде всего, обращает на себя внимание употребление термина «циклическая седмина» (κυκλοφορικὴ ἑβδομάς). Оно ясно указывает на хронологическую систему так называемых седмин, широко применявшуюся в месопотамской и, особенно, древнееврейской традиции. В частности, по этой системе выстроена вся хронология в «Книге Юбилеев» — важном памятнике межзаветной иудейской литературы, который был известен в византийской традиции как «Подробное Бытие», но сохранился полностью только в эфиопском переводе (см.: [VanderKam, 2001]).

Приведенный расчет в целом соответствует хронологии будущей Персидской войны и представляет собой, вероятно, *vaticinium post eventum*. «Пророчество» произнесено во время эмиграции Хосрова, то есть в 590 году. В 602 г. (через 12 лет) вспыхнет война. Эта дата точно совпадает с началом «юбилейного» (49-летнего) цикла по системе вавилонского летосчисления, опирающейся на эру Селевкидов осеннего стиля [Бикерман, 1976, с. 5]. В современной еврейской эре он соответствует 90-му субботному циклу (602–650 гг.). В «третью седмину» этого цикла (с 616 по 623 г.) «род вавилонский», т. е. персы, добьются максимального успеха. Далее, в 628 г., война окончится, и в «пятую седмину» (с 629 по 636 г.) Иран погрузится в состояние внутренней смуты и попадет в фактическую зависимость от Византии. Наступление «невечернего дня» (зороастрийский и христианский эпитет конца света и начала нового мира) приурочено к окончанию «пятой седмины», то есть ко времени после 636 г. н. э.

Можно спорить о том, насколько достоверно Феофилакт передает слова Хосрова Парвиза, однако финальная фраза цитаты, довольно замысловатая в греческом оригинале и трудная для перевода на русский,

удивительно точно передает зороастрийские представления о конце «эры смешения».

С «пророчеством Хосрова» следует сопоставить другие аналогичные предсказания: апокалиптический фрагмент из сирийского христианского памятника, получившего название «Роман об Александре», датируемого 630 г. [The History of Alexander the Great, 1889, с. 155, 158]; предсказание о всемирной власти римлян после поражения персов в «Шестодневе» Георгия Писидийского [PG, т. 92, стлб. 1575]; пророчество святой Голиндухи, сделанное в 590 г. и сохранившееся в грузинской версии ее Жития [Garitte, 1956, с. 439]. Примечательно также, что именно в описанный период (на 620 г.) попадает 6000 год от Адама по описанной у Бируни «эре евреев» [Абурейхан Бируни..., 1957, т. I, с. 335].

Итак, из краткой цитаты из Феофилакта мы узнаем, что на рубеже VI–VII вв., накануне эпохальных событий, известных ныне как начало мусульманской эры — хиджры (1400 лет которой исполняется в 2022 г.), в Сасанидском Иране, в том числе в кругах высшей знати, имели хождение слухи о приближении сакрального рубежа мировой истории. Эти слухи основывались на неких астрологических вычислениях, связанных с вавилонской и иудейской хронологической традицией. Следует признать, что эти предчувствия не были вполне безосновательными. В 633 г. (в разгар пятой седмины из «пророчества Хосрова») начнутся арабские завоевания, и к 651 г. (концу седьмой седмины) держава Сасанидов будет уничтожена арабами. Однако об этих событиях ни Феофилакт, писавший около 630 г., ни его информатор еще ничего не знают.

Часть II

ИСЛАМСКОЕ  
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

## Глава 4

# Кара-хазары в мусульманских исторических сочинениях домонгольского периода

**В**опрос о разделении этнонима «хазары» на «черных» и «белых» в мусульманских географических и исторических сочинениях обладает, несомненно, богатой историографией. Несмотря на это, исследователи до сих пор не могут достигнуть некоего консенсуса в отношении значения данного цветового маркера применительно к хазарам и, следовательно, трактовки того, кого именно обозначали названием *кара-хазары*, существуют абсолютно разные. При этом стоит отметить, что перед нами отнюдь не единичный пример упоминания *кара-хазар*, как некоей составной части хазарского этнического объединения. В связи с этим, с нашей точки зрения, уже сам факт устойчивости употребления подобного термина и объяснительная модель, которая использовалась авторами применительно к понятию *кара-хазары*, очевидно, требует дополнительного внимания. Кроме того, стоит отметить, что подобный цветовой маркер применялся мусульманскими географами и историками при описании других этнических объединений, в основном это касалось восточного Дешт-и Кыпчака: здесь достаточно вспомнить пространные рассказы о кара-китаях и о созданном ими в начале XII в. государстве с центром в Баласагуне. Здесь можно было бы привести и другие примеры использования маркера «кара» применительно к тем или иным этническим группам, однако об этом будет сказано ниже. Здесь же отметим, что данное исследование предполагает комплексный характер научных задач, которые автор ставит перед собой. Прежде всего, следует обозначить особенности бытования понятия *кара-хазары* в мусульманских источниках домонгольского периода: это важно не только для того,

чтобы проследить эволюцию нарратива, который формировался в их отношении различными авторами, но и подчеркнуть сам факт частоты использования понятия *кара-хазары*. Мы сознательно практически не будем обращаться к более поздним памятникам в связи с тем, что объем предполагаемого исследования не позволяет этого сделать, а также по той причине, что наиболее ценные сведения по данному поводу содержатся именно в домонгольских текстах.

Не менее важной задачей, поставленной в рамках этого исследования, следует признать обобщение существующих на данный момент точек зрения в научной среде относительно понятия *кара-хазары* и его значения. Разумеется, и здесь автор также не претендует на охват всех исследовательских практик, в рамках которых так и иначе упоминаются кара-хазары или предлагается та или иная информация по этому поводу, — а лишь постарается обобщить ключевые точки зрения на проблему интерпретации понятия *кара-хазары* на материале мусульманских источников. Разумеется, важнейшие для историографии истории хазар мнения исследователей в отношении их разделения на две составные части — «черных» и «белых» — будут рассмотрены наиболее подробным образом. Наконец, хотелось бы сформулировать собственное пояснение формирования подобного цветового маркера, как в отношении части хазар, так и применительно к другим этническим объединениям в мусульманской исторической и географической литературе домонгольского периода. Разумеется, вряд ли в рамках одной статьи возможно привести исчерпывающую аргументацию по вопросу, дискуссия вокруг которого длится уже столько десятилетий, однако собственную точку зрения автор тем не менее попытается обосновать.

Среди ранних мусульманских сочинений понятие *кара-хазары* впервые встречается в сочинении Абу Исхака аль-Истахри *Китаб аль-масалик уа-ль-мамалик* («Книга путей и государств»), где он сравнивает внешний вид этой части хазар с жителями Индии. «Хазары не похожи на Турок; они черноволосы и их два класса: одни называются “кара-хазары”; они смуглы, даже почти черные, подобно индийцам; другой класс — белый, видный по красоте и наружным качествам» [Караулов, 1901, с. 49]. Более поздний продолжатель аль-Истахри, Абу-ль-Касим Мухаммад Ибн Хаукаль, уже в собственном *Китаб аль-масалик уа-ль-мамалик* оставляет этот рассказ аль-Истахри без существенных изменений [Viae..., 1872, s. 283; Golden, 1980, p. 142–143]. В обоих случаях мы наблюдаем, по крайней мере в том варианте арабского текста, который

был издан в рамках *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, один и тот же вариант маркера, которым мусульманские авторы отмечают интересующую нас часть хазар, — *قرا خزر*. Более поздние мусульманские авторы также продолжают эту традицию при описании истории хазар и их державы: вполне очевидно разделение хазар на две части, одна из которых продолжает называться кара-хазар в *Му‘джам аль-бульдан* («Справочник по странам и поселениям») Йакута аль-Хамауи [Jacut’s geographisches, 1867, Bd. 2, S. 438; Golden, 1980, p. 142–143]. Стоит также отметить, что в составе более поздних памятников изначальный рассказ аль-Истахри был включен в существенно сокращенном виде или же упоминался только сам интересующий нас маркер — *кара-хазары*.

К первому случаю стоит отнести сочинение Мухаммада ибн Наджиба Бакрана *Джахан-намэ* («Книга о мире»), в котором на листе 266 представлен компилятивный рассказ о хазарах, основанный на целом ряде более ранних мусульманских текстов [Мухаммад ибн Наджиб Бакрāн, 1960, л. 266]. Вторая тенденция отмечается в *Шаджарай-е ансаб-е Мобаракшахи, или Бахр аль-ансаб*, («Древо родословия Мобарак-шаха», или «Море родословия»), принадлежащем перу Фахр-и Модаббера (Мобарак-шах). Данное сочинение, написанное, как и труд Мухаммада ибн Наджиба Бакрана, в первой половине XIII в., не содержит подробного рассказа о хазарах и их разделении на два «племени», однако в раздел о тюрках Фахр-и Модаббер включил список кочевых тюркских племен, среди которых упомянуты и кара-хазары [Ta’rikh-i Fakhru’d-Dīn Mubārakshāh..., 1927, p. 47; Умняков, 1938, с. 115].

Напоследок отметим, что историографическая традиция, заложенная аль-Истахри в *Китаб аль-масалик уа-ль-мамалик*, переживает и эпоху монгольского нашествия: так, в классической работе М. И. Артамонова отмечается, в частности, что эти же сведения приводит географ и историк XIV в. Абу-ль-Фида’ в составе своего географического сочинения *Такуим аль-бульдан* («Представление стран и поселений»). «Хазары не походят на тюрков: у них черные волосы и они распадаются на два вида: одни, называемые караджур, шатены и при том столь темного цвета, что он подходит к черному; их считают индийской расой; другие — белые и очень красивые» [Артамонов, 1962, с. 400, комм. 1; Géographie, 1848, т. 2, р. 303]. Нас может смутить указанное Абу-ль-Фида’ название одной из частей хазар в форме *кара-джур*, а не *кара-хазар*, однако уже в классической работе Питера Голдена “*Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*” отмечается, что такое написание



встречается в отдельных рукописях *Kutab аль-масалик аль-мамалик аль-Истахри* [Golden, 1980, p. 142]. Этот же исследователь приводит все три возможных написания *кара-хазар* в мусульманских сочинениях: это упомянутый нами вариант *قرا خزر*, а также *قرا جور* и *قرا خزر* [Golden, 1980, p. 143]. Последний вариант как раз совпадает с тем, что упоминает Абуль-Фида' и, вероятно, свидетельствует о том, что этот автор пользовался вполне определенной редакцией более ранних мусульманских сочинений. Весьма вероятно, что появление такого варианта, как *قرا جور* вместо *قرا خزر*, может оказаться не чем иным, как обычной ошибкой переписчика, а не сознательным изменением подобного маркера. Однако для этого исследования гораздо важнее отметить тот факт, что само по себе описание хазар и выделение в их составе кара-хазар представляет собой, несомненно, устойчивую традицию, как в составе домонгольских источников, так и в текстах эпохи монгольского нашествия. Эта традиция продолжает сохраняться даже в тот период, когда сами по себе хазары и их государственность давно исчезли, но, если следовать нарративу, который был сформирован Фахр-и Модаббером, и хазары, и собственно кара-хазары продолжают включаться в состав тюркских племен Дешт-и Кыпчака.

Подобная традиция, равно как и само по себе выделение в составе хазарского государства неких кара-хазар, достаточно давно становятся предметом специального исследовательского внимания, и здесь стоит отметить ключевые точки зрения в отношении данного маркера и его интерпретации. В работе М. И. Артамонова «История хазар» можно увидеть следующее указание на использование термина *кара-хазар* в ранних мусульманских текстах. «Истахри различает два рода хазар — черных и белых, причем, по его словам, различие между ними чисто внешнее — одни (кара-хазары) со смуглой, доходящей до глубокой черноты кожей, другие — *al-kh-l* — белые хазары удивительно красивые. Однако, вероятно, в основе этого деления лежат не расовые и этнические, а социальные категории, соответствующие известным в тюркском обществе, где черные (*кара-будун*) представляли низший, зависимый, податный слой населения, тот, что по-русски называется черный люд. Термин «белый» у тюрков и других народов означает «свободный», независимый. Белые хазары, вероятно, состояли из свободных, привилегированных, господствующих хазар, из родовой и служилой аристократии хазарского народа» [Артамонов, 1962, с. 400]. Таким образом, с точки зрения М. И. Артамонова, разделение хазар на «черных» и «белых»

соответствует разделению на податное население и аристократию соответственно, то есть аль-Истахри и его продолжатели транслируют ошибочное объяснение социальной структуры хазарского общества через указание на наличие в составе хазар двух разных этнических групп. Отметим также, что данное предположение М. И. Артамонова разделяет и Б. Н. Заходер: «сообщение наших источников о пшенице и рыбе как основной пище хазар явственно говорит, что что сделавшие это сообщение наблюдатели соприкасались не с кочевниками-скотоводами. Это было классовое общество с делением на знать, белую кость (белые хазары) и простонародье, черную кость (кара-хазары)» [Заходер, 1962, с. 142].

С этой точкой зрения в целом соотносится и позиция С. А. Плетнёвой относительно *кара-хазар*, которая нашла отражение в ее монографии «Хазары». «Общие язык и письменность были еще двумя факторами, которые объединяли обитавших на огромной территории жителей каганата в единое целое, воспринимаемое так и их соседями, и ими самими, и всеми странами и государствами, с которыми они сталкивались в походах, на торговых путях, в дипломатических поездках. Этим единым целым было Хазарское государство, население которого, несмотря на разнотничность, называлось, видимо, хазарами. Истахри писал, что хазары делятся на белых и черных. Он полагал, что различие между ними чисто внешнее: у черных смуглая кожа, они некрасивы, а белые отличаются необыкновенной красотой. Однако мы знаем, что у всех тюрок такое деление означало прежде всего деление на две социальные категории. Черные хазары были податным, зависимым населением, белые — свободным. Это была родовая и служилая аристократия. Вполне возможно, что Истахри отнюдь не преувеличил и разницу в их внешности. Бедняки, целые дни проводившие в поле или на коне при стаде, чернели от загара, у них, несомненно, более явственно выступала монголоидность, которая не могла казаться красивой арабу. В то же время господствующий класс, из поколения в поколение выбиравший жен среди самых красивых девушек своего рода, а нередко и из пленных — славянок, албанок, грузинок, армянок и т. д., постепенно терял характерные этнические черты, и представители этого класса своей изнеженностью и красотой, вероятно, резко выделялись на фоне черного люда. На новых местах оседала на землю и переходила к земледелию опять-таки беднейшая часть населения, не имевшая возможности кочевать (для кочевания нужно определенное количество скота, которого у бедняков не было). Богачи, вла-

детели стад, продолжали вести кочевой образ жизни. Зимой они сидели в теплых жилищах на зимовищах, а летом отправлялись в кочевку. Земли в то время были уже разделены между аристократическими родами: «с месяца Нисана» знатные жители выходили из города «к своему винограднику и своему полю, к своей полевой работе» [Плетнёва С. А., 1976, с. 45–46].

Как видно из приведенной выше цитаты, С. А. Плетнёва также предполагала, что в основе разделения хазарского общества на «белых» и «черных» хазар также лежит социальный подтекст: к первой категории относилась хазарская аристократия, в то время как вторая представляла собой не что иное, как простонародье. Впрочем, в отличие от позиции М. И. Артамонова, перед нами очевидная попытка увязать между собой особенности внешнего вида *кара-хазар* в описании аль-Истахри и его продолжателей с тем предположением, что перед нами всего лишь отмеченная средневековыми мусульманскими историками разделение хазарского общества на элиту и простой люд. Несомненно, внешняя разница между представителями верхов и низов общества должна была бросаться в глаза и, вероятно, не только в случае хазарами, однако аль-Истахри подчеркивает принадлежность «черных» и «белых» к разным этническим группам в связи с чем С. А. Плетнёва предполагает, что подобное могло быть объяснимо тем, что элита хазар активно вступало брак с представителями других этнических общностей, что в итоге и должно было сказаться на их внешности. Стоит отметить, что в последующих работах также встречается обоснование того, что разделение хазар на «черных» и «белых» может иметь под собой этническое объяснение, то есть аль-Истахри был не столь уж не прав, указывая на то, что *кара-хазары* принадлежат к другой этнической группе, нежели хазары «белые». Такой вывод можно сделать, в частности, из работы А. П. Новосельцева «Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа». «Аль-Истахри и Ибн Хаукаль делят хазар на две группы (*синф*). Одна именуется “кара-хазар” (“черные хазары”). Они смуглые, почти черные, подобные индусам. Представители другой группы белые, красивые. В литературе есть суждения об этой классификации хазар, объяснения которой дать трудно. Но, по-видимому, хазары в IX–X вв. были народом довольно смешанным в расовом отношении и не вполне сходным с ранними хазарами (VII в.)» [Новосельцев, 1990, с. 112]. Таким образом, этот исследователь подчеркивает, что описание аль-Истахри и его продолжателей вполне себе отражают тот факт, что хазары, как этническое

объединение, к IX–X вв. претерпели существенные изменения за счет включения в свой состав других народов, а также смешения с ними.

В свою очередь, Питер Голден в своем исследовании *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, прежде всего, еще раз демонстрирует цепочку передачи рассказ о кара-хазарах из сочинения аль-Истахри в составе мусульманских географических и исторических сочинений, особенно подчеркивая, в данном случае, значение нарратива Ибн Хаукаля и Йакута аль-Хамауи [Golden, 1980, p. 142–143]. Он отмечает, что в пространном описании Истахри говорится о двух «видах» хазар. «Хазары не похожи на Турок; они черноволосы и их два вида: одни называются “кара-хазары”, которые смуглые и даже темно-черные, на подобие жителей индийцам; другой класс — белый, поразительно красивые...». Ибн Хаукаль и Йакут повторяют варианты сообщения Истахри» [Golden, 1980, p. 142]. Однако объяснительная модель, связанная с интерпретацией понятия кара-хазары, в этом исследовании выстраивается весьма любопытная. «Кара-хазары (“Черные Хазары”), вероятно, представляли собой политическую группировку, а не отдельную этническую группу. Истахри, который никогда не посещал лично земли Хазар, мог просто неверно интерпретировать слово “кара”, так как он его услышал (понял) или прочел в своих источниках в расовом смысле, в то время как его следовало понимать в смысле политическом. Мы знаем из надписей Кок-Тюрков, что термин *кара-будун* (“черный народ”) обозначал “народные массы”, “большую часть населения”, то есть тех, кто не входил в состав знати (*беклер*). Кара-хазары можно переводить, видимо, как хазарское простонародье (массы)» [Golden, 1980, p. 142]. Таким образом, в отличие от С. А. Плетнёвой и А. П. Новосельцева, которые пытались сочетать социальный / политический аспект в интерпретации понятия *кара-хазары* с признанием их вероятного этнического отличия от «белых хазар», Питер Голден полностью разделяет позицию М. И. Артамонова, видя в *кара-хазарах* простонародье в противовес хазарской элите, которая была маркирована «белым» цветом. По этой логике аль-Истахри лишь попытался дать собственное объяснение определенным сведениям о Хазарии, где он лично никогда не бывал: зная о том, что хазары делятся на две категории, каждая из которых имеет цветовой маркер, он решил, что здесь следует искать отличия между ними во внешнем виде их представителей, по той причине, по-видимому, что в качестве маркеров использовались черный и белый цвет. Как видно из этого примера, исследователи в данной дискуссии могли возвращаться

и к более старым объяснительным моделям при анализе тех или иных аспектов хазарской истории.

Впрочем, на данный момент в исследовательской среде можно зафиксировать различные точки зрения на значение понятия *кара-хазар*: в частности, Т. М. Калинина в своем разделе в рамках коллективной монографии «Хазария в кросскультурном пространстве: историческая география, крепостная архитектура, выбор веры» также подчеркивает, что термин *кара-хазары* является, прежде всего, соционимом, отражающим деление хазарского общества на элиту и простой люд. «Однако восточные источники отмечали многообразие хазар. Аль-Истахри писал: «Хазары не похожи на тюрков, они черноволосы, разделяются на два разряда, один называется кара-хазар, они смугла так сильно, что их смуглота отдает в чернь, они словно бы какой-то разряд из Индии. Другой разряд — белые, красивые и совершенные по внешнему виду». В персидской редакции труда аль-Истахри имеется другой вариант: «Хазарские люди походят на тюрков, но они не тюрки», далее идет сокращенное изложение рассказа о делении хазар на два разряда. Йакут повторяет сведения аль-Истахри. Закарийа' аль-Казвини, тоже опираясь на старые источники, повторяет эти сведения; вкратце о том же упоминают Ибн Ийас и Хаджжи Халифа. Хотя арабы утверждали, что хазары — не тюрки, тем не менее именуются они тюркским словом «кара» — черный, что само по себе говорит о тюркском происхождении народа, однако тот же автор и некоторые другие полагают, что деление хазар может объясняться и разностью их происхождения: таким образом, отражено деление на богатых («белые и красивые») и бедных («черные») слои населения» [Калинина, Флёров, Петрухин, 2014, с. 32] (см. также: [Калинина, 2015, с. 21–37]). Как видно из этой цитаты, автор в целом разделяет точку зрения предшествующих исследователей, в частности М. И. Артамонова и Б. Н. Заходера, согласно которой *кара-хазары* появляются в сочинении аль-Истахри и его продолжателей как попытка продемонстрировать наличие в хазарском обществе двух разных групп населения, однако означающее, как уже отмечалось выше, всего лишь разделение этого общества на знать и простолюдинов. В качестве маркера для последних и выступал термин *кара-хазары*.

Также встречаются и иные объяснительные модели применительно к сообщению аль-Истахри о *кара-хазарах*: в частности, можно вспомнить статью А. А. Глашева «Слово кара / хара и его значение в хазарском языке», которая была опубликована в журнале «Российская тюркология» в 2013 г. [Глашев, 2013, с. 82–88]. В ней автор рассматривает сразу

несколько ключевых терминов, связанных с историей Хазарии, в которых используется маркер «кара» — черные хазары (*кара-хазары*), Черная Кумания, Черная Балкария (*Къара Малкъар*)» [Глашев, 2013, с. 84]. Однако особое внимание А. А. Глашевым было уделено именно первому из трех приведенных выше понятий, в отношении которого им приведен обширный обзор предшествующих исследовательских практик. «Но хазарское слово *къара* встречается в источниках и во втором значении. Есть сообщение арабского автора X в. аль-Истахри, содержащее хазарское словосочетание кара-хазар *قارا حازر*: Хазары не похожи на турок; они черноволосы и их два класса: одни называются карахазары; они смуглые, даже почти черные, подобно индийцам; другой класс белый, видный по красоте и наружным качествам...». Это сообщение было неправильно растолковано большинством исследователей, что внесло путаницу в данный вопрос. А. Е. Крымский замечает относительно этого хазарского словосочетания, что «...Истахри и Ибн-Хаукаль однозначно говорят о том, что сами хазары произносят слово “черный” как *кара*...». О том, что сами арабские авторы, плохо разбиравшиеся в культуре тюрков, ввели в заблуждение своих читателей, говорит другое сообщение. Арабский географ XII в. аль-Идриси пишет в своем сочинении о Черной Кумании: «...От города аль-Хазариййа до города Кира 25 миль, а от последнего до Куманиййи, по имени которой названы кумани (*аль-куманиййун*), 25 миль. Она названа Черной Куманией (*Куманиййа ас-сауда*)<sup>1</sup> потому, что близ нее [протекает] река, которая сперва приходит в ее землю, а затем опускается в ущелье тех гор, что между ней и Кирой, а это — большие горы с высокой вершиной, недоступные. Далее эта река выходит из ущелья, и при этом ее вода [становится] черной, словно дым. Это хорошо известно и не отрицается...». Ясно, что в обоих случаях арабские авторы поступили как филологи и перевели *кара* как «черный». Это не удивительно, если даже российские и советские тюркологи дали такой же перевод. У В. В. Радлова в его знаменитом словаре приводится подробнейший анализ значений слова *кара* во многих тюркских языках, но все рассуждения автора сводятся главным образом к двум значениям: «черный цвет» и «чернь» (беднота, зависимое сословие). Вообще, упрощенный подход к переводу важнейших древнетюркских терминов порой удивляет. Многие авторы, не знакомые глубоко с этнографией и этно-

<sup>1</sup> Об этом смотри также подробный разбор в монографии Иштвана Зимони [Zimonyi, 1990]. — Д. Т.

культурой древних тюрков, давали ошибочную трактовку таким словам, как *кара*, *көк*, *сары* и др. Показательна история с термином *Көк тюрк*. Подавляющая часть исследователей как один твердили, что *Көк Тюрк* — это «голубые тюрки», что является совершенно неприемлемым переводом. Ясно, что *Көк Тюрк* — это «Небесные тюрки», что подчеркивает божественное, элитное происхождение этих тюрков. Примерно так произошло и со словом *кара*. Это слово большинство исследователей считало показателем социальной зависимости (С. А. Плетнёва, М. И. Артамонов и др.), но древнетюркские и другие древнеписьменные источники этого не подтверждают» [Глашев, 2013, с. 83–84].

Сам же А. А. Глашев в своей статье приходит к выводу о том, что под *кара-хазарами* следует понимать не простонародье или зависимое население Хазарского каганата, а скорее военную элиту этой державы. «Все изложенное выше говорит о наличии в Хазарском каганате особой социальной группы под названием “къара-хазар”, которая, возможно, была связана с болгарскими племенами Хазарского каганата. Именно из этих кара-хазаров, скорее всего, формировалось ядро армии и происходили многие хазарские тарханы. Есть все основания связать кара-хазар с савирами. В пользу этого говорит и второе название кубанских и приазовских болгар — “черные болгары”, и второе племенное название карачаевцев и балкарцев, до сих пор сохранившееся за ними в сванском языке — *saviar*. Так, Г. В. Вернадский отмечал, что ...*svartr* на древнем норвежском означает “черный”... Согласно китайской традиции, воспринятой большинством степных народов, черный — это цвет севера (ср. черные болгары, черные угры и т. д.). Более того, как мы уже видели, в армянских источниках саварти назывались севордик, или “черные сыновья”... Таким образом, термин кара-хазар мог означать, видимо, ту часть хазар, которая составляла хазарское войско или черных болгар, а не зависимых крепостных людей Хазарского каганата, как ошибочно предполагало абсолютное большинство авторов. Более того, представленный анализ позволяет нам в значительной мере продвинуться вперед в сложнейшем деле реконструкции тюркских языков Восточной Европы в раннесредневековый период» [Глашев, 2013, с. 88].

Впрочем, подобного рода выводы этого исследователя кажутся нам, в данном случае, недостаточно обоснованными, если говорить об историко-лингвистической стороне проблемы — приведенные им этнографические и филологические доказательства мы не рассматриваем, поскольку не считаем себя специалистом в данных областях. Так, А. А. Глашев



приводит сведения из сочинения *Аджа'иб аль-бульдан* автора конца XV — начала XVI в., Низам ад-Дина аль-Бирджанди, который сообщает следующее. «Страна хазаров. [Хазары] — одна группа [из] тюрков. Жилища их из дербендского дерева; они чрезвычайно красивы и приятны, и их называют кара-хазарами. Когда возраст их падишаха переходит за сорок, они его отстраняют [от власти], [полагая], что его разум становится ущербным» [Глашев, 2013, с. 86; Материалы по истории киргизов..., 1973, с. 171]. Впрочем, вполне очевидно из отрывка, что упомянутый поздний автор просто переработал текст аль-Истахри или кого-то из его продолжателей, убрав из собственного текста указание на разделение хазар на две части и оставил лишь *кара-хазар*. То же можно сказать и об отстранении хазарского правителя от власти, которое в более ранних текстах описывается как убийство, если он правит больше положенного срока [Караулов, 1901, с. 49–53; Ibn Naukal, 1964, p. 385–386; Viae..., 1870, s. 224–225]. Также совершенно не ясно, как из этого фрагмента можно сделать выводы, подобные тем, которые привел в своей статье А. А. Глашев: «Это сообщение осталось обделенным вниманием всех хазароведов. Но оно как раз опровергает оба приведенных выше мнения относительно значения хазарского слова *кара* в кара-хазар. Контекст сообщения аль-Бирджанди не оставляет сомнений в том, что термин кара-хазар связан с понятием “народ”, “войско”, “армия”» [Глашев, 2013, с. 86]. С нашей точки зрения, собственно из сообщения Низам ад-Дина аль-Бирджанди не вытекает связь *кара-хазар* с «народом» и уж тем более с «войском» — скорее перед нами, как уже было отмечено, сокращенный и переработанный рассказ аль-Истахри или его продолжателей, нежели новая объяснительная модель. Что не отменяет того факта, что точка зрения А. А. Глашева в данном отношении существенно отличается от позиции по данному вопросу других исследователей и также требует к себе пристального внимания.

Подводя итоги краткому обзору исследовательских точек зрения по поводу *кара-хазар* и того, что под ними следует понимать применительно к истории хазарского общества и государства, можно резюмировать, что маркер «кара» мог обозначать или простонародье, которое могло и внешне отличаться от элиты хазарского общества, или же военное сословие внутри Хазарии. Прежде чем предложить иное объяснение или хотя бы попытаться его обозначить в этой статье, необходимо еще раз обратиться к домонгольским мусульманским сочинениям: необходимо сказать о том, употреблялся ли маркер «кара» применительно к другим



этническим объединениям, и какое значение он мог иметь в этих случаях. Вероятно, наиболее известным примером использования такого маркера могли бы стать *кара-китаи*, однако, как было отмечено автором в специальном исследовании, в домонгольских текстах их именуют не иначе как «хитаи», «неверные хитаи», «неверные» и даже «неверные тюрки» [Тимохин, 2021, с. 250–261]. Наиболее ранний пример использования мусульманскими авторами термина *кара-китаи* традиционно принято относить к 1260 г., а точнее — к тексту *Табакат-и Насири* («Насировы разряды») персидского историка Джузджани, который был написан примерно в это время. Это вызывает справедливое недоумение даже у таких выдающихся исследователей истории государственности *кара-китаев*, как Михаль Бيران, — в связи с чем домонгольские авторы совершенно не упоминают в своих текстах понятие «кара-китаи»? [Biran, 2005, p. 216]. Действительно, столь упорное использование домонгольскими авторами понятия «хитаи» (خطا), а затем возникновение нового названия для этого этнического объединения и их державы уже в монгольский период, когда и они сами, и их держава перестали существовать как единое целое, — одна из самых больших загадок в мусульманской историографии XII–XIV вв.

Собственно, у Джузджани рассказ о появлении *кара-китаев* выглядит следующим образом: «После того, как истекла большая часть его (султана Санджара. — Д. Т.) правления, масса людей из Кара-Китая, из Тамгаджа, и подданных Китая пришли в пределы Кара-Курам Туркестана и попросили султана Санджара передать им эти пастбищные угодья; и, с разрешения султана, они разместились в этих пределах, в Баласагуне, Кабалыке и Алмалыке, и сделали все в этих пределах своими пастбищами. Когда же они стали весьма многочисленными, уже в годы правления Султана, они восстали против его власти и стали вести войну против него. Танико из Тараза, при поддержке Сункама и Айма, встал во главе Хитаев» [Tabakāt..., 1881, т. I, p. 154]. Не столь важны реалии военных действий между султаном Санджаром и *кара-китаями*, о которых далее повествует Джузджани, сколько тот факт, что данный историк, по крайней мере, в этой части своего сочинения, использует понятие «Кара-китай» скорее, как топоним, а самих *кара-китаев* именует по-прежнему — «хитаи» (خطا). В дальнейшем, мы также можем наблюдать, что Джузджани продолжает использовать маркер «хитаи» вместо «кара-китаи» применительно именно к этнической группе, а не к государству или месту их проживания [Tabakāt..., 1881, т. I, с. 246, 264–265].

Все это наводит на мысль о том, что устойчивое употребление термина *кара-китаи* в качестве этнонима следует связывать не столько с нарративом Джузджани, то есть с *Табакат-и-Насири*, сколько с еще более поздними мусульманскими текстами. Сам же этот персидский историк, используя сочетание *кара-китаи* имеет в виду не столько название самой этнической группы, сколько топоним, связанный с местом их первоначального обитания, откуда они в годы правления султана Санджара мигрировали в пределы восточного Туркестана.

Современник Джузджани и один из первых представителей придворной монгольской историографии, Ата-Малик Джувеини, в написанном им также примерно в 1260 г. сочинении *Тарих-е Джахан-гошай* («История Миропокорителя») приводит отдельную главу с названием «О ханах Кара-китая, их возвышении и гибели» [Juvaini, 1997, с. 354–361]. В ней маркер *кара-китаи* присутствует только в заголовке, а в самом тексте используется все тот же термин — «хитаи» (خطا). Рассказ о происхождении *кара-китаев* этого персидского историка также вряд ли способен, на первый взгляд, пролить свет на происхождение самого этого названия. «Первоначальным местом их обитания был Китай, где они пользовались властью и влиянием. В силу каких-то обстоятельств они были выдворены из своей страны и вынуждены отправиться в изгнание, подвергая себя опасности и перенося тяготы путешествия. Своего князя и вождя они называют *гур-хан*, то есть хан ханов. Когда он покинул Китай, его сопровождали 80 человек из числа членов его семьи и свиты, однако согласно другому сказанию, у него было много последователей» [Juvaini, 1997, р. 354–355]. Как видно в обоих этих случаях авторы второй половины XIII в. местом первоначального пребывания *кара-китаев* видят области собственно Китая откуда они, в свою очередь, мигрировали в земли восточного Туркестана. При этом маркер *кара-китаи* Джузджани и Джувеини используют весьма специфическим образом, а саму эту этническую группу называют, как и их предшественники, «хитаями». Еще более ранний арабский историк Ибн аль-Асир указывает также на то, что этот народ покинул пределы Китая, причисляя их при этом к тюркам [Ибн аль-Асир, 2006, с. 244; Ibn-el-Athiri Chronicon, 1876, vol. XI, p. 55].

Впрочем, рассказ о переселении *кара-китаев* в Восточный Туркестан есть и у автора начала XIII в., Мухаммада ибн Наджиба Бакрана, который по этому поводу привел весьма подробный рассказ. «Хита — племена хитаев, которые по происхождению относятся к области Чин. Слово Хита,

применяемое к ним, ошибочно, [его] следует читать как Кита. А Кита — это название большого города из [числа] городов Чина, а область Чина Великого — большая область, и в ней построек и городов много, и так говорят, что в области Чин имеется 300 городов, больших и благоустроенных. И Чин составляют три части. Ту часть, которая с застроенной стороны, одни называют Чин-и Мотлак, а иные — Чин-и Бируни, другую часть, которая со стороны востока, называют Чин-и Андаруни, а также Мачин. Говорят, что многие из великих эмиров были из эмиров Кита. И говорят, что последний эмир был падишахом Чина, оттуда выступил по причине... двигался и вел по дороге войны и таким образом дошел до пределов Баласагуна; там им (хитаям) никто не оказал сопротивления, и они там поселились. И затем они изменили слово Кита и назвали себя здесь Куту, а простой народ называл себя Хита, произнося это по ошибке» [Материалы по истории киргизов..., 1973, с. 50] (см. также: [Мухаммад ибн Наджиб Бакра̄н, 1960, л. 17а]).

В сообщении Мухаммада ибн Наджиба Бакрана стоит отметить два важных момента: несмотря на отсутствие упоминания здесь маркера «кара», в данном случае важно подчеркнуть очевидную связь «кита/хита» с неким топонимом на территории Китая, что отмечает и Джузджани, который, впрочем, говорит об области, а более ранний автор — о городе. Второй момент касается разделения собственно Китая на три отдельные области, что является общим местом в домонгольской мусульманской литературе: так, несколько более известный исследователям автор XII в., Шараф аль-Заман Тахир аль-Марвази, в *Таба'у' аль-хайауан* («О природе животных») выделяет три области, на которые разделен Китай — «Шин, Китаи (Кутай), называемый простыми людьми Хитаи, и Йугур» [Marvazi, 1942, p. 14]. Очевидно, что из этого списка с *кара-китаями* могла быть связана в мусульманской географической и исторической литературе именно вторая из трех областей. Впрочем, как видно из всего вышесказанного, пример *кара-китаев* скорее способен запутать специалистов, которые попытались бы разобраться с логикой использования маркера *кара* в домонгольских источниках применительно к тем или иным этническим группам. В связи с этим стоит обратиться к еще одному примеру — упомянутому выше сочинению Фахр-и Модаббера (Мубарак-шах), где в списке тюркских племен, помимо *кара-хазар*, есть еще несколько этнических групп с этим же маркером *кара*. Ниже будет приведен полный список по изданию этого источника, которое было опубликовано Эдвардом Денисоном Россом в 1927 г.

«Если кто-то вознамерится узнать все племена [тюрюк] целиком, то никогда не сможет этого осуществить, но все те, что хорошо известны из числа многих племен [упомянем] и таким образом названия их таковы. 1) Тюрк (ترك); 2) Йемек (يمك); 3) Кыркыз (قيرقيز); 4) Карлух (قرلخ); 5) Чикл (چكل); 6) Анмур (انمر); 7) Харлух (خرلخ); 8) Кынык (قنق); 9) Йагы (ياغي); 10) Салук (سالوك); 11) Халадж (خلج); 12) Огуз (اغز); 13) Хита (خطا); 14) Гайи (غاي); 15) Урус (اروس); 16) Кай (قاي); 17) Уран (اوران); 18) Нухси (نحسي); 19) Тибат (تبت); 20) Кара-тибат (قرا تبت); 21) Суглай (صقلاي); 22) Кимджи (كمجى); 23) Каймак (كيمات); 24) Хазар (خزر); 25) Кара-хазар (قرا خزر); 26) Кафджак (خفجاق); 27) Алти Куджат (التي كجات)<sup>1</sup>; 28) Биджинак (بجنك); 29) Огул (اغول); 30) Сатыг (ستق); 31) Сутуг (سوتق); 32) Татар (تتار); 33) Кара-татар (قرا تتار); 34) Кынгыли (قنقلی); 35) Баргу (بارغو); 36) Гуз (غور); 37) Кара-гур (قرا غور)<sup>2</sup>; 38) Тагуз-гуз (تغز غز); 39) Йагма (يغما); 40) Аракун (روكر); 41) Кайк (قايك); 42) Салгыр (سلغر); 43) Йазгыз (يز غز); 44) Рукур (روكر); 45) Байандур (بايندر); 46) Ала-Йандулык (الا يندليق); 47) Угур (اقور); 48) Туграк (-تغرق); 49) Байат (بيات); 50) Тутурга Доджиран (توتورغا دوجيران)<sup>3</sup>; 51) Суйаг (سويق); 52) Йабагу (ياباغو); 53) Афшар (افشار); 54) Бакриз (بكرز); 55) Бақдали (بكدلى); 56) Икаба (اقبا); 57) Атгуг (اتقوق); 58) Луузтара (لعزترا); 59) Урул (ارل); 60) Лар-тилк (لرلتك); 61) Басмил (باسمیل); 62) аль-Барсхан (ال برسخان)» [Ta'rikh-i Fakhr'u-d-Din Mubarakshah..., 1927, p. 47, F. 306–31a; см. также: Умняков, 1938, с. 115]<sup>4</sup>.

Как видно из этого сообщения Фахр-и Модаббира, среди тюркских племен есть сразу несколько названий, снабженных маркером кара. Здесь стоит подчеркнуть несколько важных для данного исследования сюжетов: прежде всего, внутри приведенного автором списка мы вновь находим «хазар» (خزر) и «кара-хазар» (قرا خزر), несмотря на то что Хазарского государства нет уже много столетий на момент написания текста Бахр аль-ансаб. Безусловно, перед нами устойчивая историографическая традиция, что и было отмечено выше, которая находит свое отражение в этом историческом сочинении. При этом, в отличие от уже давно исчезнувших с политической карты хазар, среди которых по-прежнему выде-

<sup>1</sup> У И. И. Умнякова вместо одного племени указаны два разных — Аль-ты и Куджат [Умняков, 1938, с. 115]. — Д. Т.

<sup>2</sup> Предполагаю, что все-таки здесь следует читать *кара-гуз* (قرا غوز). — Д. Т.

<sup>3</sup> В публикации источника Эдварда Денисона Росса это одно племя, у И. И. Умнякова их вновь два — Тутурга и Дуджиран [Умняков, 1938, с. 115]. — Д. Т.

<sup>4</sup> Нумерация племен у Эдварда Денисона Росса отсутствует и приведена здесь для удобства чтения. — Д. Т.

ляются *кара-хазары*, современные автору *кара-китай* называются просто «хита» (خطا) и маркер «кара» к ним не применяется, что в целом соответствует домонгольской традиции описания их истории, но оставляет, как и было отмечено, справедливые вопросы внутри исследовательской среды. Наконец, помимо *кара-хазар*, в списке тюркских племен Фахр-и Модаббира приводится еще несколько названий: «кара-тибат» (قرا تبت), «кара-татар» (قرا تاتار) и, как можно предположить, «кара-гуз» (قرا غوز). Как видно из текста *Шаджарай-е ансаб*, каждому этнониму, который снабжался маркером «кара», сопутствовал схожий этноним, но уже без этого маркера: так, после упоминания «хазар» (خزر) сразу же следует название «кара-хазар» (قرا خزر). Та же самая ситуация происходит и далее в тексте Фахр-и Модаббира, где после «тибат» (تبت) сразу же следует «кара-тибат» (قرا تبت), после «татар» (تاتار) упоминаются «кара-татары» (قرا تاتار), а за названием «гуз» (غور) — «кара-гуз» (قرا غوز). Следовательно, перед нами пары, составленные таким образом, что лишь у одного из этнонимов присутствует цветовой маркер, в то время как у другого он отсутствует. Вероятно, это можно было бы подвести к уже известному разделению этнической группы на «черных» и «белых», как это было сделано аль-Истахри и его продолжателями в отношении хазар, но в таком случае оставался бы вопрос — в связи с чем один из цветовых маркеров отпал, а второй был сохранен?

Безусловно, в рамках одной статьи сложно было рассмотреть все возможные варианты интерпретации маркера «кара» применительно к той или иной этнической группе в рамках мусульманской историографии домонгольского периода. Тем более, что большинство вариантов значения этого маркера были разработаны уже в классической работе А. Н. Кононова «Семантика цветообозначений в тюркских языках» [Кононов, 1978, с. 159–179]. В ней в частности сказано, что «слово *қара* [равно как и слова *ақ, көк / gök, сары(z)*] широко используется в этнонимах как детерминатив при родовых названиях, обозначавший, по-видимому, чаще исторически и исходное географическое положение их носителей по отношению к их главному роду, носящему то же название; так, например, по разысканиям П. Пельо, кара китайцами назывались кидане, эмигрировавшие на север Китая за век до похода Чингисхана на восток; следовательно, можно предположить с известной долей вероятности, что кара китай — северные китай ~ кидане. По сведениям китайских источников, “государство черных татар (т. е. северного шаньюя) называется Великой Монголией”» [Кононов, 1978, с. 168]. Подобного рода объяснение крайне

важно для данного исследования, однако стоит учесть, по крайней мере в отношении кара-китаев, и другую точку зрения, которая была обоснована в статье В. В. Тишина и Б. З. Нанзатова. «О монголоязычном народе, известном в научной литературе как кара-кидани или кара-китай, следует заметить, что такое название в мусульманских источниках появляется только после монгольского завоевания, а китайские употребляют кальки или транскрипции. Возможно, что *qara qitai* является калькой с Да Ляо 大遼 ‘великое Ляо’, либо учитывать, что, как установлено недавно, официальным цветом династии был черный» [Нанзатов, Тишин, 2022, с. 5]. Эти же авторы, приводя различные точки зрения в отношении семантики черного цвета (*кара*) в названии этих или иных этнических групп, скорее оспаривают приведенное выше высказывание А. Н. Кононова, но совершенно справедливо отмечают при этом, что «для каждого частного случая важно устанавливать, в каких обстоятельствах какая из этих тенденций получила распространение» [Нанзатов, Тишин, 2022, с. 3].

В случае с *кара-хазарами*, которые интересуют нас в этой статье в первую очередь, стоит учесть сведения, которые были отчасти незаслуженно обойдены пристальным вниманием исследователей. Так, в отношении упомянутого выше сочинения Мухаммада ибн Наджиба Бакрана, А. П. Новосельцев пишет: «В одной рукописи с “Худуд аль-Алам” находится еще один географический источник на персидском языке. Называется он “Джахан-наме” (“Книга мира”) и написан неким Наджибом Бекраном в первой четверти XIII в. Источник издан фототипическим способом вместе с вариантом его по парижской рукописи XV в. Сведения о хазарах в нем краткие и в целом известные» [Новосельцев, 1990, с. 21]. Безусловно, большая часть сведений о хазарах, которая включена в указанный источник, была взята автором из более ранних текстов, на чем мы не будем останавливаться специально, однако хотелось бы обратить внимание на всего лишь один сюжет в «Джахан-намэ». Здесь Мухаммад ибн Наджиб Бакран пишет о хазарах и об их разделении на две части, а затем добавляет к этому сведения о русах. «А хазар существует два племени: первое из них — белокожие и благообразные хазары, а другое племя [хазар] — смуглоликие, похожие на индусов, и именно их называют кара-хазарами. Народ русов точно также состоит из двух племен, внешние и внутренние, но все они белокожие. Рядом с хазарами есть область, которую там называют Сариром» [Мухаммад ибн Наджиб Бакран, 1960, Л. 266]. Перед нами единый рассказ о хазарах, в рамках которого автор сравнивает их с русами, указывая что последних также

два племени — *внешние* и *внутренние* (بيرونى واندرونى). Это, в свою очередь, позволяет говорить о том, что, по крайней мере в рамках данного нарратива, цветовое маркирование хазар связано с тем, что одна их часть проживала отдельно от другой, составляя таким образом, как и в случае с русами, разделение на внутренних и внешних хазар.

Возможно, подобное разделение и соответствующее маркирование могло коррелироваться с географическим положением, и в таком случае маркер «кара» мог быть присвоен той части хазар, которые жили севернее, если следовать одной из версий А. Н. Кононова [Кононов, 1978, с. 167–168]. В таком случае «белые хазары», по той же трактовке, должны были бы занимать западное положение по отношению к кара-хазарам [Кононов, 1978, с. 171]. Впрочем, исходя из приведенной нами выше цитаты о том, что маркер *кара* «широко используется в этнонимах как детерминатив при родовых названиях, обозначавший, по-видимому, чаще исторически и исходное географическое положение их носителей по отношению к их главному роду, носящему то же название» [Кононов, 1978, с. 168], можно предположить также, что само по себе подобное маркирование могло служить лишь дополнительным указанием на то, что данная часть этнической группы в силу каких-либо обстоятельств отделилась от основной части и проживала отдельно от нее. Представляется, что данная трактовка наилучшим образом подходит и для объяснения упомянутых «парных названий» в списке тюркских племен в сочинении Фахр-и Модаббера. Напомним, что среди них есть одни лишь конструкции с маркером «кара», но нет других цветовых обозначений — возможно, это свидетельствует о том, что персидский автор приводит основное этническое образование и отделившийся от него субстрат.

Подводя итоги этого исследования, хотелось бы отметить тот факт, что термин *кара-хазары* в мусульманских исторических сочинениях домонгольского периода продолжает оставаться частью давней и весьма интересной научной дискуссии вокруг цветовой семантики в названиях тюркских этнических групп и племен, а также их последующей интерпретации. Безусловно, настоящая работа вряд ли может способствовать решительному прорыву в данной области, равно как и окончательному решению хотя бы отдельных вопросов. Однако надо напомнить также, что сам по себе термин *кара-хазары*, как и было отмечено автором главы, может означать и географическое положение данной части хазар, и просто их отдельное проживание. При этом предшествующий опыт интерпретации данного термина в качестве признака соци-



ального разделения хазарского общества, неважно имелось ли в виду податное население или же наоборот военное сословие, мало противоречит изложенной здесь точке зрения, поскольку в обоих случаях имеется в виду деление хазарского общества на две составные части — то есть все тех же «белых» и «черных» хазар. Последние могли, проживая отдельно от первых, также иметь внешние отличия или же принадлежать к другой социальной группе, что вполне могло являться, в свою очередь, и причиной подобного разделения. Ранние же мусульманские авторы делали большой упор именно на этнические особенности *кара-хазар*, что в основном привлекало внимание исследователей и требовало от них неких объяснительных моделей. Последующая трансляция подобных сведений в более поздних памятниках мусульманской историографии лишь усиливала подобный эффект, однако именно в этих текстах, по мнению автора, появляются дополнительные объяснения разделения хазарского общества на «белых» и «черных» хазар, которые позволяют говорить о том, что мы, вероятно, имеем дело с двумя группами одной этнической общности, проживающими отдельно друг от друга.

Несомненно, приведенная выше объяснительная модель нуждается в дополнительной верификации, а отсутствие широкой доказательной базы в рамках мусульманской историографии не позволяет говорить об этом категорично. Впрочем, есть вероятность того, что все варианты объяснения понятия *кара-хазары* могут оказаться по-своему верными, если отталкиваться от того, что мы все-таки имеем дело с отделившимися друг от друга двумя частями хазарского этноса. «Белые» и «черные» хазары в таком случае действительно могли отличаться друг от друга внешне или иметь разный социальный статус, что и обуславливало дополнительно их проживание отдельно друг от друга. Впрочем, выдвигая подобное предположение, автор надеется прежде всего на то, что новые исследования самого маркера *кара*, равно как и интерес к социальной и этнической истории Хазарской державы со стороны специалистов в этой области рано или поздно смогут дать концептуально новый и исчерпывающий ответ по данному поводу.



## Глава 5

# «Книга чудес» XI в., описание и карты Европы и Малой Азии

О неизвестной арабской рукописи, которая была приготовлена для аукциона Кристи, его сотрудники сообщили известной исследовательнице, арабисту Э. Сэйвидж-Смит, которая определила необычайную ценность «Книги чудес наук и диковинок виденного воочию» (*Kitab gara'ib аль-фунун уа мулах аль-фунун*). На торгах она была приобретена 10 октября 2000 г. С. Фоггом, известным дилером в области редких книг и рукописей, который предложил ее Бодлианской библиотеке. Приобретение стало возможным благодаря совместным усилиям гранта Фонда лотереи «Наследие», Исследовательского Совета искусств и гуманитарных наук, вкладов Национального фонда коллекций произведений искусства, организации «Друзья Бодлиана», общества «Сауди Арамко», девяти колледжей Оксфорда, других организаций и частных лиц. В 2002 г. рукопись была приобретена Бодлианской библиотекой [Lost Maps..., 2018, p. 7–17].

Наиболее подробно рукописью занималась Э. Сэйвидж-Смит, профессор истории науки ислама Института востоковедения Оксфордского университета, старший научный консультант Бодлианской Библиотеки, архивариус и бывший сотрудник колледжа Сент-Кросс, Оксфорд. Ее труды посвящены истории арабской медицины в средние века, гаданиям и магии, исламской картографии и астрономическим инструментам арабов. Совместно с ней работали Й. Рапопорт, занимающийся различными аспектами средневековой мусульманской истории, Дж. Джонс и другие исследователи.

Копия рукописи «Книги чудес» была размещена в Интернете на специализированном сайте <http://www.bodley.ox.ac.uk/bookofcuriosities>

(March 2007), который давал полное описание манускрипта с фотографиями всех ее страниц. Это электронное издание было выполнено Бодлианской библиотекой при сотрудничестве с Восточным Институтом Оксфордского университета. Сайт содержал высококачественную электронную версию всех листов подлинника рукописи с возможностью просмотра арабского издания наведением курсора и перевода текста трактата на английский язык с аннотацией, также указаны метки на картах. Сайт позволял пользователю просмотреть все изображения и страницы в «Книге чудес» в исходном размере и с передачей оригинального цвета, а также осуществлять поиск на английском и арабском языках, обращаться к обширному глоссарию и изучению пояснительных схем. Доступен к нему был прекращен 28.09. 2017 г. [Medieval Islamic Views...; Lost Maps..., 2018, p. 2].

В 2014 г. востоковеды Э. Сэйвидж-Смит и Й. Рапопорт опубликовали критический текст, английский перевод, подробные комментарии и иллюстрации «Книги чудес», восполняя закрытый интернет-вариант [An Eleventh-Century..., 2014]. Позже появилась монография этих же исследователей, посвященная «Книге чудес» [Lost Maps..., 2018].

Было определено, что рукопись является копией XII–XIII вв. Позже в разных библиотеках мира были обнаружены восемь списков текста или его фрагменты без иллюстраций, относящиеся к XVI–XIX вв. Рассматриваемая копия была еще раз переписана в XVIII или XIX в. Она была вставлена в переплет, который по форме был меньше самой рукописи, поэтому манускрипт оказался в плохом состоянии. На первом листе рукописи остались следы окрашивания, которые показывают, что ранее имелся клапан конверта. В настоящее время переплет отъединен от рукописи и хранится отдельно [An Eleventh-Century..., 2014, p. 1]. На переплете была заметна зажатость листов вследствие нескольких слоев старой реставрации, что было удалено и восстановлено сотрудниками лаборатории консервации Бодлианской библиотеки, однако часть листов осталась в том виде, как они были, чтобы показать, как выглядела рукопись изначально. Был произведен предварительный анализ пигментов с помощью оптической микроскопии в мастерской по реставрации Бодлианской библиотеки, а также анализ с помощью спектроскопии в других лабораториях. Были выявлены в иллюстрациях шесть пигментов: киноварь (красный цвет), аурипигмент (желтый), лазурит (синий), индиго, на основе углерода черный и основной карбонат свинца; еще четыре пигмента (золотой, зеленый, лиловый) использовался для опи-

сания городских стен, а синий входил как часть в темно-зеленую смесь на отдельных листах). Современных красок или пигментов не выявлено, что исключает вероятность подделки [Abbatoui...; Lost Maps..., 2018, p. 19].

В результате изучения рукописи появилась версия о времени составления «Книги чудес». Есть четыре фактора, которые указывают на то, что трактат был написан после 1020 и до 1050: (1) Сицилия описывается как находящаяся под властью мусульман; следовательно, трактат был написан до вторжения норманнов на Сицилию в 1050 г.; (2) племя бану Курра упомянуто как обитающее в низменности близ Александрии. Фатимиды провели несколько кампаний в 1050–1052 гг., окончательно изгнав их из региона. Значит, наш автор писал до 1050 г. (442 г. х.); (3) в главе о городе Тиннис говорится, что для купцов было построено шесть больших зданий в 1014–1015 гг. (405 г. х.), в результате чего общее количество торговых гостиниц и крытых рынков в городе дошло до 56: итак, наш автор должен был работать после 1015 г.; (4) аль-Хаким, Фатимидский правитель Египта и Сирии (996–1021), не упоминается как царствующий властитель, а это означает, что наш автор писал после кончины аль-Хакима 13 февраля 1021 г. (411 г. х.) [Lost Maps..., 2018, p. 18–19].

Данные о личности автора весьма скудны: возможно, он работал между 1020 и 1050 гг. в Египте, был литератором, но не ученым. По некоторым фразам можно понять, что Аноним посвятил свой трактат безымянному патрону, возможно, чтобы завоевать его благосклонность, определенное положение или поддержку. Автор называл имена современников и предшественников, опирался на сведения торговцев и путешественников, откуда мог почерпнуть, например, известия о восточном побережье Африки. Результаты научного анализа согласуются с предложенным происхождением и возрастом рукописи [Abbatoui...].

Рукопись содержит две книги: первая, состоящая из 10 глав, посвящена описанию Неба и его влиянию на земную жизнь, с большим количеством иллюстраций и текстов — рассуждений о кометах, изображений нескольких известных звезд поблизости от «лунных станций» — звездных групп вблизи эклиптики, чьи восходы и заходы традиционно использовались для прогнозирования дождя и других метеорологических явлений. Интерес автора здесь в первую очередь астрологический и гадательный, математическая астрономия не представлена, хотя следы ее имеются в трактате [Lost Maps..., 2018, p. 14, 78]. Вторая книга о Земле делится на 25 глав, с упоминанием «Географии» Птолемея. Однако и здесь нет математических выкладок, а преобладают географические,

описательные тексты, карты-иллюстрации и пояснения к ним. Автор знал несохранившуюся карту аль-Хорезми (IX в.), поскольку некоторые картинки в его сочинении (*Китаб сураат аль-ард*) аналогичны изображениям в книге Анонима (например, Яхонтовые и Лунные горы, истоки и течение Нила). Основы построения прямоугольной карты были изложены Сухрабом, ученым X в., переписавшим «Книгу картины Земли» аль-Хорезми [Raroport, Savage-Smith, 2008, p. 127–129, 136–138], однако автор «Книги чудес» не воспроизводит такие построения.

Представлены две карты мира — прямоугольная и круглая [Raroport, Savage-Smith, 2008, p. 121]. Кроме них, Аноним привел карты Индийского океана и Каспия, Средиземного моря (*аль-бахр аш-Шами*), множества его островов, при этом отдельно Сицилии, Кипра, торгового центра аль-Махдийя в Северной Африке, Тинниса в Египте, а также диаграмму заливов Эгейского моря (*аль-бахр ар-Руми*). Имеются еще пять уникальных карт рек — Нила, Евфрата, Тигра, Окса и Инда. Заключительные пять глав посвящены «диковинкам» — невероятным животным и необыкновенным растениям. Оригинальный трактат, возможно, содержал еще три книги, посвященные лошадям, верблюдам и охоте.

Круглая карта мира, которая практически повторяет известную круглую карту мира аль-Идриси, датирующуюся 1134 г., заслуживает отдельного внимания и анализа [Lost Maps..., 2018, p. 24 etc].



**Рис. 1. Круглая карта мира «Книги чудес»**  
[Bodleian Library MS, fol. 27b–28a]

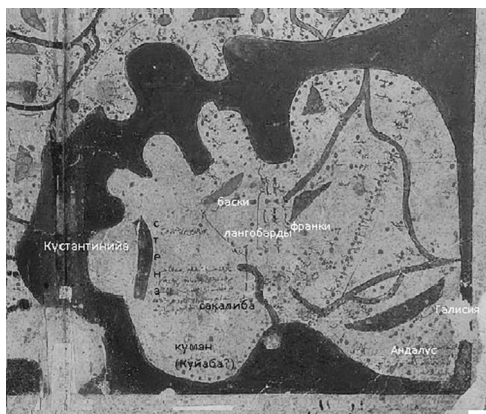


**Рис. 2. Круглая карта мира из труда аль-Идриси**  
[Maqbul Ahmad, pl. 11]

Й. Рапопорт предположил, что круглая карта «Книги чудес» не является ее составной частью, поскольку имеет иную цветовую гамму по сравнению с прочими. Это может означать другого переписчика и отдельное происхождение карты, восходящее ко времени аль-Идриси, как и более позднее попадание ее в рукопись Анонима [An Eleventh-Century..., 2014, p. 30–31; Lost Maps..., 2018, p. 25–26]. Однако Э. Сэйвидж-Смит отметила, что бумага здесь идентична прочей рукописи, так же изношена и испачкана. Исследовательница осторожно ставит под сомнение принадлежность известной круглой карты мира и шести ее копий [Maqbul Ahmad, 1992, p. 160] авторству аль-Идриси, который нигде в сочинении не упоминает о ней; также ни одна из шести известных копий «Карты мира аль-Идриси» не датирована ранее 1348 г. (одна версия относится примерно к 1300 г.). В связи с этим Э. Сэйвидж-Смит поставила вопрос об аутентичности «карт мира аль-Идриси» и возможного возникновения их в более раннюю эпоху — время написания «Книги чудес», что может

привести к серьезному пересмотру истории арабской картографии [Lost maps..., 2018, p. 24–27].

В настоящей работе я рассматриваю только данные о Европе и Малой Азии прямоугольной карты мира и других отдельных карт и иллюстраций. Среди семнадцати карт прямоугольная карта мира имеется во второй главе книги II. Название приведено внизу предыдущей страницы (фолио 23А), где читается: «Это [Глава 1]. Далее следует глава 2 об изображении земли (*фи сурат аль-ард*)». Уникальные особенности карты — это тщательно выполненная графика и масштаб [Rapoport, Savage-Smith, 2008, p. 121].



**Рис. 3. Фрагмент прямоугольной карты мира**  
[Bodleian Library MS, fol. 23b–24a]  
(русскоязычные надписи сделаны мной. — Т. К.)

В правой части карты мира показана Европа с Иберийским, Апеннинским, Балканским полуостровами. Идентифицированы частично этнонимы и топонимы, имеющиеся в современных Португалии, Испании, Италии, на юге Франции. Большая часть названий имеет источником карту Магриба или данные из труда Ибн Хаукаля (2-я пол. X в.) или иногда — аль-Истахри (1-я пол. X в.) [An Eleventh-Century..., 2014, p. 419–442].

Из легко узнаваемых топонимов на карте встречается название *аль-Андалус*, о котором есть краткие известия с пропусками в тексте о длине и ширине и указание на то, что его северная часть «смотрит» на запад Галисии (*аль-Джалалика*) [An Eleventh-Century..., 2014, p. 185 (01) —



араб. текст, 419 (01) — англ. пер]. Схожий текст имеется в книге Ибн Хаукаля: «Длина аль-Андалуса менее месяца пути, а ширина его — двадцать с лишним переходов; его северная часть от Синтры в сторону Саморы, Леоны и Нарбонна, до конца Галисии» [BGA II-2, p. 526–527, рус. пер. мой; см. также: An Eleventh-Century..., 2014, p. 419, note 2]. Кроме того, понятны имена *аль-Ифранджа* (франки), *ан-Нукубарда* (лангобарды), *билад Баскурнис* (страна басков), все без комментариев автора «Книги чудес» [An Eleventh-Century..., 2014, p. 183 (075, 085, 086, 087) — араб. текст, 419 — англ. пер]. Прочее множество топонимов расшифровано исследователями с привлечением сведений из труда и карты Магриба Ибн Хаукаля [An Eleventh-Century..., 2014, p. 183–185 (араб. текст), 419–442 (англ. пер)].

В целом цепь морей показана так же, как на круглых картах мира арабских географов X в. аль-Истахри и Ибн Хаукаля — из Атлантики, через Гибралтар, через Средиземное море — и включает в себя остальные моря как заливы (без названий). Сделав полукруг вокруг Сирии, далее воды поворачивают к северу и переходят в рукав без имени, который очень напоминает Константинопольский пролив, без указаний на Черное и Азовское моря, автора X в. Ибн Хаукаля [Калинина, 2016, с. 137–162]. Этот канал показывает связь Средиземного моря с северными водами, что делает Европу похожей на большой остров. На берегу пролива на карте мира Анонима отмечен Константинополь [An Eleventh-Century..., 2014, p. 183 (096) — араб. текст; p. 422 (096) — англ. пер], вблизи — коричневая каменная стена без названия [Rapport, Savage-Smith, 2008, p. 124]. Не исключено, что имеются в виду известные «Длинные стены», греч. *Μακρόν τεῖχος* — внешний рубеж обороны в 50 км от Константинополя. Император Феодосий II (408–450) соорудил в 413 г. стену с многочисленными башнями от Мраморного моря до Золотого Рога. В 512 г., при Анастасии I, была возведена еще более мощная «Длинная стена». Впоследствии стена разрушалась из-за землетрясений и недосмотра властей, тем не менее восстанавливалась и существовала в гораздо более позднее время, в том числе в XI в. [Janin, 1950, p. 245–246].

Здесь же внутри карты мира Анонима вставлен текст: «Границы вблизи Константинополя необитаемы; в области множество народов, говорящих на языках, отличных от своих соседей из других гор. Они живут очень близко друг к другу, несмотря на их различия и междоусобицы. Некоторые из них, точнее, большинство, [как] и самые известные из них, подчиняются правителю Византии. Их религия — христианство»

[An Eleventh-Century..., 2014, p. 183 (098) — араб. текст; пер на рус. яз. мой. — *Т. К.*; см также: An Eleventh-Century..., 2014, p. 419 (098) — англ. пер]. Эта фраза почти аналогична фрагменту из книги Ибн Хаукаля, который находится внутри карты Средиземного моря [BGA II-2, p. 193], что подтверждает многие случаи заимствования информации из карт этого географа [Lost maps..., 2018, p. 97; Cahlaoui, 2018, p. 123–126].

На карте мира Анонима правее Константинополя, снизу вверх, есть надпись: *ас-сакалиба* [An Eleventh-Century..., 2014, p. 183 (085), p. 421 (085)]. Этот же этноним встречается на отдельной карте Средиземного моря при описании береговой линии (см. ниже, указание на гавань *ас-сакалиба* [An Eleventh-Century..., 2014, p. 447]), а также среди названий в Пелопоннесе [An Eleventh-Century..., 2014, p. 486, 487, note 53; Lost Maps..., 2018, p. 182]. Нечеткость и приблизительность при обозначении мест проживания *ас-сакалиба* свидетельствует о весьма неопределенных представлениях Анонима о расселении славян.

Ниже и правее Константинополя есть надпись: *аль-куман* [An Eleventh-Century..., 2014, p. 183 — араб. текст (097), p. 422 (097)]. Исследователи интерпретируют это название как искаженное аль-Куйаба, т. е. Киев [An Eleventh-Century..., 2014, p. 422]. Топоним Куйаба не обозначен на картах географов «классической школы», но он встречается в текстах сочинений аль-Истахри и Ибн Хаукаля: «Вывозят от них (хазар. — *Т. К.*) мед, воск и меха, но привозят [эти товары] из областей русов и болгар, а также шкурки бобров, которые возят по всему свету. Бывают они только в тех северных реках, которые [текут] в стороне болгар, русов и Кўйāба...» [Viae... 1870, s. 221; Opus..., 1939, p. 392]. «Русов три вида. Один из них — самый близкий к Булгару, и их (русов. — *Т. К.*) властитель находится в городе, называемом Кўйāба...» [Viae... 1870, s. 223; Opus..., 1939, p. 397]. Схожий топоним имеется в персидском анонимном сочинении «Границы мира» (*Худуд аль-‘алам*) X в., источником сведений которого о трех центрах русов, в том числе о топониме *Куйаба*, являются данные аль-Истахри и Ибн Хаукаля [Hudud al-‘Алам, 1937, p. 159, 434]. В XII в. аль-Идриси употреблял для Киева топоним *Кав* [Коновалова, 2006, с. 208; Недков, 1960, с. 208–209]. Аль-Идриси знал и форму *Куйаба*, но она не относилась к Киеву [Коновалова, 2006, с. 232–233]. Этноним *куман* известен из византийских источников с XI в. (греч. *κομμανοι*; лат. *comani*); на Руси куманы были известны как половцы. У арабов название встречается впервые в XII в. в труде аль-Идриси, затем в сочинениях его последователей Ибн Са‘ида аль-Магриби (1214–1274 или 1286) и Абу-



ль-Фида (1273–1331) [Бартольд, 1968, с. 99; Коновалова, 2009, с. 72, 174]. Аль-Идриси использовал букву *ق* (*аль-куман*); Аноним писал имя *аль-куман* с буквы *ك*. В труде Абу Хамида аль-Гарнати (1080–1170) название *куман* пишется так же, как у Анонима — через букву *ك* [Путешествие Абу Хамида аль-Гарнати..., 1978, с. 1046 прим. 6]. У аль-Гарнати речь идет о большом городе (*Гуркуман*) в стране славян. Объясняют это имя как *гур* — «укрепление», *куман* — «куманы=половцы»; *гур* — «город» с фрикативным «г», *Куман* — искаженное «Киев». Сопоставляют *Гуркуман* и с топонимом *М.н.к.р.кан* (Ман-Керман), который упомянул Рашид ад-Дин в рассказе о походе монголов на Южную Русь в 1240 г. Названия и «Гуркуман», и «Ман-Керман» могут обозначать «Великий город», или «Большой город», по отношению к Киеву [Древняя Русь..., 2009, с. 143, примеч. 90].

Имя «куман» даже не рассматривается издателями «Книги чудес», вероятно, потому что в XI в. он был не известен арабам. В таком случае этот топоним на карте Анонима XI в. может быть единственным, хотя и искаженным, обозначением Киева на арабских картах. Форма имени имеет основой известия Ибн Хаукаля. Но форма *аль-куман* могла попасть на карту Анонима при переписках, поскольку копиисту был непонятен термин «Куйаба». Не исключено, что имелся в виду не топоним «Куйаба», а этноним «куман», который мог попасть к Анониму через византийское посредство.

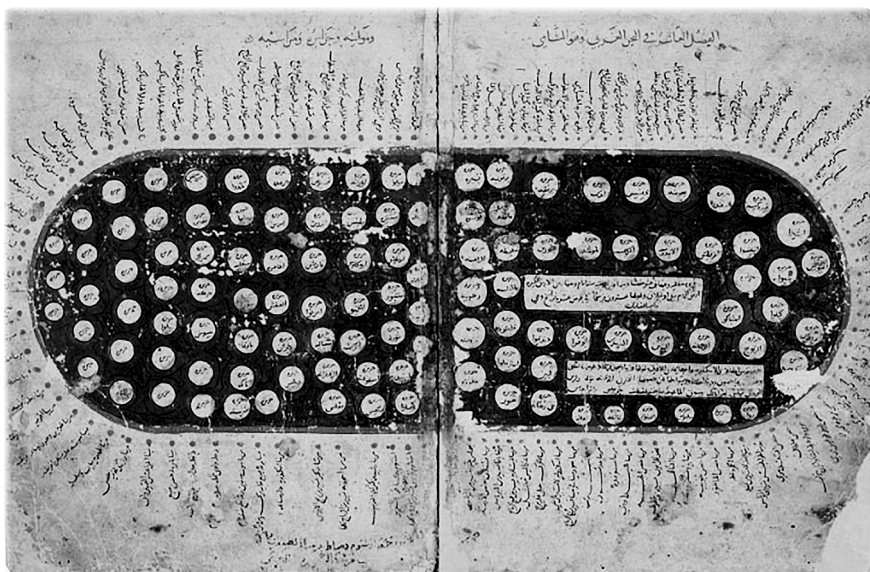
Как уже было отмечено, большинство наименований на европейской части прямоугольной карты «Книги чудес» имеют источником названия из сочинения и карты Магриба Ибн Хаукаля, хотя имеются и оригинальные, и испорченные, не поддающиеся расшифровке названия. Не исключено, что термины означают не просто географические пункты, но и торговые магистрали и станции на европейском материке, сохранившиеся со времен Ибн Хаукаля до периода жизни автора «Книги чудес».

Далее на карте мира перечислены местности и города Азии и Африки, данные о которых здесь не рассматриваются.

Десятая глава посвящена Западному морю, «оно же Сирийское море, его гавани, острова и якорные стоянки» (*аль-Бахр аль-Гарби ва хуа аш-Шами ва маваних ва джаза'ур ва мараси-хи*) [An Eleventh-Century..., 2014, p. 151 — араб. текст, p. 447 — англ. пер].

Это — Средиземное море, которое прочие арабские географы именовали *бахр ар-Рум*, или *ар-Руми*, т. е. «море римлян, или римское» (Византии). Возможно, Аноним изменил привычное название моря,

желая продемонстрировать былую военно-морскую силу Фатимидов [Bramoullé, 2017, p. 56]. Море представляет собой замкнутый симметричный овал темно-зеленого цвета, ориентированный на север. По берегам овала указаны 121 якорная стоянка, гавани и порты; часто есть сведения о ветрах, арсеналах, вместимости для размещения кораблей. Внутри моря изображено 118 круглых островов одинакового размера, только Сицилия и Кипр выглядят как вытянутые треугольники.



**Рис. 4.** Карта Средиземного моря «Книги чудес»  
[Bodleian Library MS, fol 30b–31a]

Автор писал, что не считает нужным показывать реальные очертания береговых линий в текущий момент, поскольку они постоянно меняются: часть бывает затоплена, становится непроходимой и необитаемой, часть, напротив, выходит из-под воды и бывает заселена; при этом есть ссылка на аль-Мас‘уди (X в.), который показывал изменчивость береговых линий. Кроме того, Аноним полагал, что способ описания береговых линий с помощью чертежных инструментов, описанный Птолемеем, где показаны и кривизна с неровностями береговой линии, и изгибы рек и побережья, и извилистые заливы, не дают возможности картографу (*мухандис*)

точно указать расположение города или местности из-за ограниченности пространства [An Eleventh-Century..., 2014, p. 157 — араб. текст; с. 442 — англ. пер.; Lost Maps..., 2018, p. 147–148]. Поэтому привычного извилистого изображения береговой линии на карте нет, но при перечислении некоторых прибрежных пунктов стоит предлог *ила*, т. е. «в сторону, в направлении», что указывает на их местоположение не на самом берегу Средиземного моря, а глубже, на материке [An Eleventh-Century..., 2014, p. 153 (001–007) — араб. текст, p. 447 (001–007) — англ. пер.; Lost Maps..., 2018, p. 130]. Названия сильно искажены, но некоторые удалось идентифицировать, в основном по схожим греческим наименованиям.

В левой части овала тонкой красной линией обозначен Гибралтарский пролив, Атлантический океан не показан. По часовой стрелке от Гибралтара имеется семь якорных стоянок на атлантическом побережье Марокко, пятая по счету — это Танжер [An Eleventh-Century..., 2014, p. 153 (005) — араб. текст, p. 447 (005)]. Выше к северу указаны прибрежные якорные стоянки Андалусии, Галисии, франков, славян, лангобардов [An Eleventh-Century..., 2014, p. 153 (008–012) — араб. текст (008–012), p. 447 (008–012)]. Славяне (*ас-сакалиба*) указаны здесь почему-то между франками и лангобардами, хотя на прямоугольной карте мира их имя значится вдоль некоей крупной реки или залива, а в другом фрагменте, в главе шестнадцатой о заливах моря *ар-Руми*, т. е. Эгейского, славяне упоминаются как жители Пелопоннеса [An Eleventh-Century..., 2014, p. 486] (см. ниже). Далее вдоль берега овала отмечен *халидж* («залив» или «пролив») *бурджан* «с тридцатью стоянками для лодок *бурджан*» [An Eleventh-Century..., 2014, p. 153 — араб. текст (013), p. 447 (013)]. Этнонимом бурджан в большинстве случаев арабские географы именовали придунайских болгар [Калинина, 2013, с. 192–217], поэтому не исключено, что здесь имеется в виду Черное море [An Eleventh-Century..., 2014, p. 447, note 7; Lost Maps..., 2018, p. 184]. Поскольку употреблен термин *халидж*, то может подразумеваться так называемый Константинопольский пролив, который на круглой карте мира Ибн Хаукаля отходит от моря *Рума* на север в Окружающий океан, показывая общее представление Ибн Хаукаля о связи Средиземного моря и Окружающего океана на севере [Калинина, 2006, с. 151–159]. Зависимость от информации карт и текста книги Ибн Хаукаля четко прослеживается у Анонима [Bramoullé, 2017, p. 60–64; Lost Maps..., 2018, p. 97; Cahlaoui, 2018, p. 123–126].

Далее по северному, восточному и юго-восточному берегу овала следует подробный список византийских якорных стоянок, где иные

соответствуют неопознанным городам и местностям, которые имеют определения — «маленькая гавань», «большая якорная стоянка», «арсенал», «вместимость флота или кораблей», «защищающий от всех ветров», и т. п. Похоже, что они были расположены вблизи или на берегах Эгейского моря или Дарданелл. Идентифицированы Сигеон, Сестос, Костеларе, Галлиполи, Кустан-Нинийа — «крепость, в которой есть башня и арсенал» (вероятно, здесь — Константинополь, хотя на прямоугольной карте мира этот город назван обычным арабским именем: *Кустантиниййа*), Атенеус [An Eleventh-Century..., 2014, с. 153 (017–023) — араб. текст, р. 447 (017–023); Lost Maps..., 2018, р. 184]. Далее перечислены названия, поддающиеся лишь приблизительной расшифровке, до военно-морской заставы Стробилос. После него следуют двадцать шесть названий якорных стоянок на южном побережье Анатолии, до устья реки аль-Масиса в юго-восточной Анатолии; затем обозначено более тридцати якорных стоянок южного побережья Анатолии, включая главный византийский порт Анталию и направление к Тарсу. Все названные или угаданные порты находились в это время под контролем Византии [Lost Maps..., 2018, р. 184]. Это самый подробный список византийских якорных стоянок вплоть до портоланов XIII в. [An Eleventh-Century..., 2014, р. 151, 153 (014) — (060) — араб. текст, р. 447–448; Lost Maps..., 2018, р. 184].

Аноним продолжает подробный перечень гаваней, крепостей и городов на юге и востоке овала, упомянуть о которых здесь необходимо для завершения рассмотрения карты Средиземного моря. Приведено 35 названий, от Латакии до сирийского и палестинского побережий, в том числе известные: крепость Антартус или Тартус, город (*мадина*) Триполи, «защищающий от южного ветра». После пропуска нескольких названий — Бейрут, Сайда, которую автор охарактеризовал как «плохую», или «вредную», якорная стоянка Сур — «гавань в гавани, защищающая от всех ветров», Искандариййа, «не оберегающая от ветров», Яффа, «закрывающая от ветра Борей», Аскалон «с проточной водой». Перечисление идет до крупного порта Искандарии (Александрии), где находился арсенал. К западу от Александрии побережье Северной Африки представлено менее детально: гавань Барка, «на расстоянии в один день плавания от Александрии, где можно разместить 100 кораблей»; гавань Триполи в Ливии, якорная стоянка Махдиййа «с воротами и цепью». Овал западного побережья Средиземного моря подходит к стоянке Тунис, где находился арсенал Ифрикии [An Eleventh-Century...,

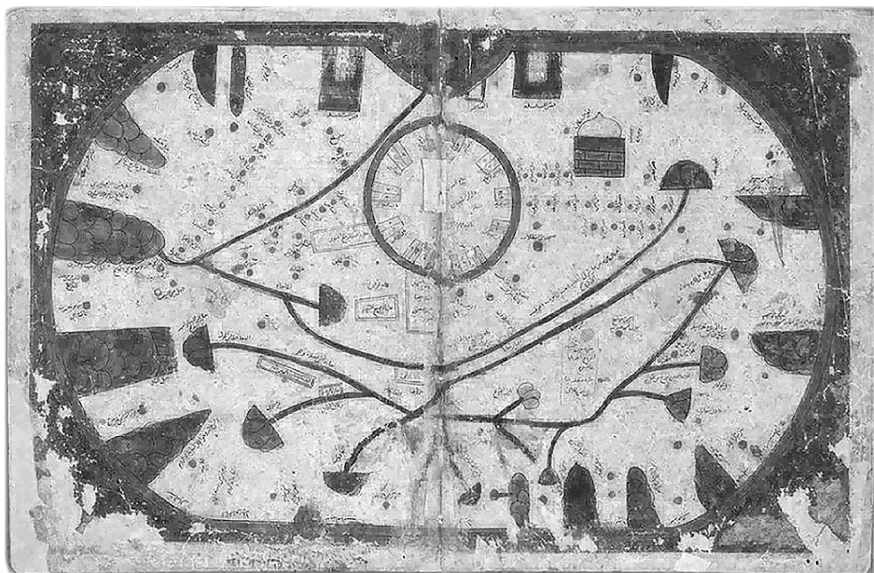
2014, p. 150–151 (123)—араб. текст; p. 451 (123) — англ. пер.; *Lost Maps...*, 2018, p. 185]. Далее перечислены несколько не поддающихся расшифровке названий; оканчивается описание упоминанием некоего пролива, который по положению и последовательности наименований является, вероятнее всего, Гибралтаром, хотя текст здесь не поддается прочтению [*An Eleventh-Century...*, 2014, p. 150 (118) — (123) — араб. текст, p. 449–451, *ibid.*].

Указания размера или вместимости гаваней предусмотрены для якорных стоянок и бухт на побережьях Анатолии и Северной Африки, однако подобных данных нет для гаваней Египта и Сирии, поскольку они находились под контролем Фатимидов. По-видимому, автор «Книги чудес» использовал некий военно-морской источник, демонстрируя интерес к возможной военной перспективе и подчеркивая желание и утраченную в XI в. способность Фатимидов держать под контролем море [Bramoullé, 2017, p. 65–66].

После своеобразного описания берегов Средиземного моря идет перечень 118 островов. Перечисление островов, которые на карте моря *аш-Шами* выглядят как одинаковые по размеру круги, начинается после указания на пролив Гибралтар, тем самым замыкая описание берегов моря *аш-Шами*. Названия шестидесяти девяти островов идентифицированы (ряд «привязан» к современным наименованиям), двадцать два не расшифрованы, а двадцать пять кругов в дальнем левом углу овала просто помечены общим термином «остров» (*джазира*) [Cahlaoui, 2018, p. 129–130, 134]. Некоторые относятся к островам в Эгейском море и вокруг Сицилии. Большая часть находится в восточной части Средиземноморья, меньшая — в западной его половине. Из отождествленных — такие, как Телос (совр. Самофраки), Халки, Тенедос, Митилена, Самос, Хиос, Санторини, Родос, Капри, Пантеллерия, Мальта, Лампедуза, Крит и др. Есть целый ряд неузнанных или предположительных имен островов, часть которых располагалась в Эгейском море. Имеются группы неидентифицированных названий островов вблизи Сицилии и Кипра [*An Eleventh-Century...*, 2014, p. 149–151(124–241) — араб. текст; p. 451–453 (*ibid.*); *Lost Maps...*, 2018, p. 186; Cahlaoui, 2018, p. 129–133]. Не указаны известные острова Сардиния, Корсика, Майорка. При отождествлении исследователи активно привлекали данные аль-Идриси [*An Eleventh-Century...*, 2014, p. 447, note 7, *ibid.*]. Это, однако, не свидетельствует о связи его материалов с «Книгой чудес», но помогает понять специфику названий островов и показывает традиционность морских названий.



Двенадцатая глава «Книги чудес» посвящена краткому описанию самых крупных островов (*аль-джаза'ир аль-каба'ир*) в Средиземном море. Показан и наиболее подробно описан остров Сицилия.



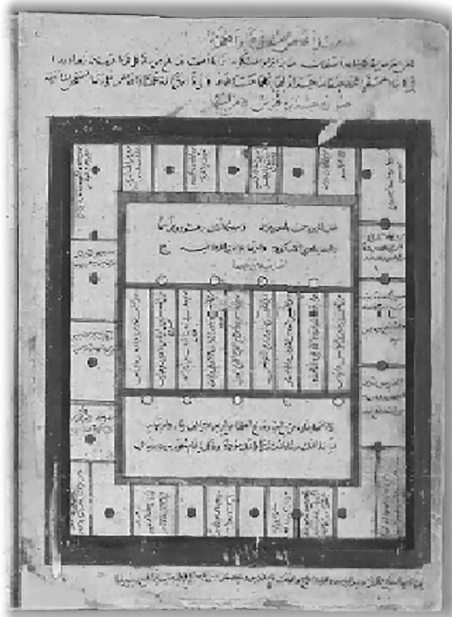
**Рис. 5. Карта Сицилии «Книги чудес»**  
[Bodleian Library MS, fol. 32b–31a]

Он назван самым большим из островов, принадлежащих мусульманам, и самым знаменитым по причине непрерывных военных экспедиций против врага (имеется в виду Византия). Подробно описан город Палермо (*Булури*), указаны окрестные города, есть данные о торговле и налогах, об источниках питьевой воды [An Eleventh-Century..., 2014, p. 136–145 — араб. текст; p. 445–461 — англ. пер.]. Заметна зависимость сведений Анонима от материалов книги Ибн Хаукаля, который побывал на Сицилии в 972–973 гг., в некоторых случаях имеются прямые отсылки на данные этого географа [Johns, 2004, p. 428–437]. Заканчивается рассказ о Сицилии кратким экскурсом в историю завоевательных походов мусульманских полководцев, завершившуюся покорением острова [An Eleventh-Century..., 2014, p. 145 — араб. текст, p. 446 — англ. пер.].

Изображение («карта») совсем не похоже на прямоугольник, который показан на общей карте Средиземного моря. Эта отдельная карта Сицилии

(по изложенному выше автором принципу не показывать изгибы побережья) построена в виде овала, внутри которого имеется залив вблизи порта Палермо (*Булури*) в верхней части карты. Старый город Палермо представлен в виде круга красного цвета с одиннадцатью воротами, которые имеют названия. Весьма подробно показаны населенные пункты вокруг Палермо и другие города, горы, в том числе Этна — в левом нижнем углу карты [An Eleventh-Century..., 2014, p. 139 (013) — араб. текст, p. 462 (013)]. Большая часть наименований идентифицирована, хотя часть осталась не разгаданной [Johns, 2004, p. 439–448]. Весьма заметна и здесь схожесть имен с данными Ибн Хаукаля [Johns, 2004, p. 428–437].

Пятнадцатая глава «Книги чудес» посвящена «островам неверных» (*джаза'ир аль-кафара*), т. е. находящимся не под властью мусульман [An Eleventh-Century..., 2014, p. 116–араб. текст, p. 476–480; Lost Maps..., 2018, p. 186–187]. Здесь названо не море *аш-Шами*, а море *ар-Руми*, и это означает, что принадлежащая «неверным» часть водного пространства была под контролем Византии. Аноним отметил, что в этом море всего



**Рис. 6. Карта Кипра «Книги чудес»**  
[Bodleian Library MS, fol. 36b]

162 острова, но о них он писал в своем несохранившемся сочинении. Большое внимание уделено Кипру.

Внутри овальной карты Средиземного моря остров Кипр показан как вытянутый прямоугольник. Но, как и в случае с картой Сицилии, в книге есть отдельная цветная подробная карта Кипра, которая является скорее иллюстрацией. Это самое раннее, хотя и очень необычное изображение острова. Оно представляет собой квадрат, по краям которого видны темно-зеленые воды моря. По периметру располагается двадцать пять красных кружков, обозначающих гавани, крепости и якорные стоянки; большая часть их имеет названия, но есть и безымянные [An Eleventh-Century..., 2014, p. 114–116 (001–031) — араб. текст, p. 476–478 (001–031) — англ. пер]. Еще девять желтых кружков находятся внутри квадрата с надписью «названия остальных гаваней», что означает отсутствие места для них по краям карты [Raport, 2011, p. 192]. В тексте названы размеры каждого острова, возможное количество судов в гаванях, защита от ветров, даже церковь. Упомянуты походы на Кипр мусульманского полководца Джунады ибн Аби Умайя аль-Азди, но нет ни слова о византийском господстве [An Eleventh century..., 2014, p. 113 (003) — араб. текст, p. 476 — англ. пер].

Кроме Кипра, имеется краткое описание без иллюстраций островов Крит, Родос, Сардиния, Корсика, Арвад в Мраморном море, Халки и Тилос в Эгейском [An Eleventh-Century 2014, p. 112–113 — араб. текст, p. 479 — англ. пер]. Указаны размеры островов, сжатая история мусульманских набегов на Крит и Родос, но данных о захвате и пребывании под властью Византии автор не приводит, ограничиваясь сведениями о них среди «островов неверных».

Далее автор «Книги чудес» уделяет внимание островам в Атлантическом и Индийском океанах, Персидском заливе, данные о которых здесь не рассматриваются.

Шестнадцатая глава «Об изображении входов (*ад-даххаль*), которые на самом деле [являются] бухтами (*аль-ахуар*), т. е. заливами (*ахуар*) моря *ар-Руми*», посвящена изображению и описанию гаваней в море *ар-Руми*, на самом деле — в Эгейском море [An Eleventh century..., 2014, p. 105 — араб. текст, p. 483 — англ. пер].

Описание гаваней идет против часовой стрелки, от юго-западной оконечности Анатолии к Дарданеллам, затем на восток к Салоникам, на юг вдоль материковой Греции, вокруг Пелопоннеса. Отмечены длина и ширина каждой бухты, указаны небольшие островки, крепости или





**Рис. 7. Карта заливов Эгейского моря «Книги чудес»**  
 [Bodleian Library MS, fol. 38a]

якорные стоянки как ориентиры с борта лодки или корабля. Все эти заливы и гавани находились в то время под контролем Византии. Приведенные данные показывают ту враждебную территорию, которая в общем могла использоваться флотом Фатимидов для возможных рейдов в Эгейское море. Тем не менее информация Анонима не выглядит как пособие по навигации, поскольку нет описаний или указаний на бухты византийской южной Анатолии и вод вблизи Константинополя, нет упоминаний об отмелях и рифах, и в целом описание не соответствует какому-либо морскому маршруту [Lost Maps..., 2018, p. 146–147].

Карта моря *ар-Руми* выглядит как квадрат в море, в середине которого нарисовано пять вытянутых по вертикали, овальных сверху прямоугольников, которые должны обозначать заливы. Они одинакового размера, несмотря на то что в тексте имеются данные о разных длине, ширине, направлениях с севера на юг, размерах входов, разных ветрах вполне реального характера [Lost Maps..., 2018, p. 148]. Пять гаваней

идентифицируются с заливами Малая и Большая Трахия (между северной оконечностью острова Родос и материковой частью Анатолии), Керамейос (близ юго-западного побережья Анатолии), Миласа (?), Милет (от названия города на юго-западном побережье) [An Eleventh-Century..., 2014, p. 105 — араб. текст, p. 483 (001, 002, 003, 004, 005) — англ. пер]. Далее идет текст с описанием еще двадцати трех заливов Эгейского моря вдоль Пелопоннеса, указаны размеры, кое-где наличие поселений и крепостей, якорные стоянки, необитаемые острова, но иллюстраций более нет [An Eleventh-Century..., 2014, p. 101–104 — араб. текст, p. 483–487 — англ. пер]. Описание в целом весьма напоминает греко-римские периплы и даже позднесредневековые тексты-портоланы [An Eleventh-Century..., 2014, p. 483–484; Lost Maps..., 2018, p. 125–126], в чем и заключается уникальность этих материалов.

Автор, как было показано выше, употреблял искаженные греческие названия прибрежных портов и бухт; он называл греческими и латинскими терминами ветры — Борей, Нотос, Еврос, «франкский» (*аль-ифранджи*), что свидетельствует об использовании неких узкоспециальных византийских и фатимидских морских источников, к которым он имел какой-то доступ, а также известий моряков и капитанов кораблей.

Тексты и карта Средиземного моря (моря *аш-Шами*), схема заливов Эгейского моря (моря *ар-Руми*), иллюстрации к Сицилии и Кипру, в сущности, являются отображением водного бассейна. Якорные стоянки и гавани в верхней половине моря *аш-Шами* принадлежат Западной Европе и Византии, бухты и заливы в нижней половине — владениям мусульман. Граница между Византией и государством Фатимидов в первой половине XI в. проходила через Латакию, однако на картах «Книги чудес» она никак не обозначена. Не исключено, что ее отсутствие может быть связано с увеличением торговли между Египтом и Византией в начале XI в. Мирные договоры предусматривали коммерческую свободу, в результате которой в Каире и Александрии появились византийские купцы, а в Константинополе — мусульманские [Rapoport, 2008, p. 202–204]. Не исключено, что использование автором «Книги чудес» данных Ибн Хаукаля о многих населенных пунктах и областях на суше, отображенные на прямоугольной карте мира, на карте Сицилии и Кипра отражает не только интересы Ибн Хаукаля в X в., но и торговые нужды Фатимидов начала XI в.

Однако Аноним не предоставляет новой существенной информации о торговых городах и дорогах, о каких-либо стоянках или пересечении

путей на суше, которые были бы интересны купцам и которым уделяли основное внимание географы X в. Автор «Книги чудес» более всего проявляет интерес к морскому пространству, особенностям побережья и возможностям плаваний вдоль него и вокруг островов лодок, небольших судов и кораблей, хотя и выражает эти знания в весьма необычной форме. Упадок военного преобладания Фатимидов на море в XI в., возможно, вызвал стремление автора «Книги чудес» восстановить с помощью карт и описания водного бассейна былое могущество флота Фатимидов, противостоящего в X в. византийским и андалузским силам [Bramoullé, 2017, p. 65–66].

Однако, несмотря на наличие богатой военно-практической информации, скрывающей идеологические цели, присутствие далеких от таких идей разделов о небе и звездах, о диковинах и чудесах, как и яркие разноцветные карты и иллюстрации, «Книга чудес» показывает приверженность неизвестного автора литературно-развлекательному жанру типа *'адаба* [Raroport, 2011, p. 186].

Бросается в глаза явная зависимость данных труда анонимного автора от карт, иной раз — от текста, сочинения Ибн Хаукаля, есть также в ряде случаев сходство с «Книгой картины Земли» аль-Хорезми.

## Глава 6

# Навигационные маршруты Черного моря в географических сочинениях аль-Идриси и Абу-ль-Фида'

Освоение морских пространств в арабской географии прошло несколько этапов. От греков арабы унаследовали представление о том, что земля была окружена Мировым океаном, называвшимся Окружающим морем (*аль-Бахр аль-мухит*). Разные части этого Окружающего моря, его заливы, считались отдельными морями, соединенными друг с другом. Описания Окружающего океана и его морей помещались, как правило, во вводных частях географических сочинений. Со временем, по мере накопления опыта мореплавания, данные о тех или иных участках морских побережий стали приобретать форму навигационных пособий — лоций.

В отличие от Средиземного моря, значительная часть побережий которого входила в состав исламских стран уже с VII в., Черное море долгое время занимало периферийное положение в системе географических представлений исламских авторов. В связи с этим сообщения о Черном море в сочинениях большинства географов IX–XI вв. были фрагментарными или имели слишком общий, «ученый» характер. Гидроним Бунтус — арабская передача греческого наименования Черного моря Πόντος — встречается еще в пользовавшемся широкой известностью сочинении арабского географа аль-Баттани (ок. 858–929) и восходит к одной из версий «Географического руководства» Клавдия Птолемея [Бейлис, 1962, с. 22–24; Калинина, 1988, с. 141, 144]. На сочинение аль-Баттани в своих описаниях Черного моря опирались арабские ученые X в. — Кудама ибн Джа'фар аль-Басри, Ибн Русте и аль-Мас'уди [Бейлис, 1962, с. 25–28].

По сравнению с более ранними описаниями Черного моря рассказы об этом водном бассейне, содержащиеся в трудах аль-Идриси (1100–1165)

и хорошо знакомого с его трудом Абу-ль-Фида' (1273–1331), выделялись как обилием современного их авторам материала, так и формой изложения, когда собранные сведения подавались в виде морской лоции, охватывавшей не какие-то отдельные участки побережья, но все море в целом. Рассказы аль-Идриси и Абу-ль-Фида' о Черном море не только напоминают лоцию по форме, но и имеют ряд ее характерных признаков — в описаниях обоих авторов есть информация об особенностях береговой линии и морских течениях, но в то же время отсутствуют упоминания о каких-либо сухопутных маршрутах, ведущих из прибрежных городов вглубь континента; локализация портовых городов последовательно дается через их взаимное положение.

Оба сочинения содержат множество сведений о причерноморских городах и о маршрутах плавания между ними. Сравнение сообщений этих авторов позволит понять не только степень преемственности их сочинений, о которой много говорится в историографии (обзор историографии см.: [Коновалова, 2015, с. 93–101; Коновалова, 2022, с. 1043–1056]), но и особенности работы обоих авторов с источниками.

И аль-Идриси, и Абу-ль-Фида' во вводной части своих трудов приводят общую лоцию Черного моря, которая от Константинополя вела вдоль южного, восточного, северного и западного побережий моря с возвращением в исходную точку.

Во введении к своему географическому сочинению «Отрада страстно желающего пересечь мир» (*Нузхат аль-муштак фи ихтирак аль-афак*) аль-Идриси следующим образом характеризует Черное море: «Море Нитас<sup>1</sup> простирается на восток, омывая на юге землю Харакиййа<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Море *Humac* (или *Humaui*) — обозначение Черного моря в сочинениях многих арабских авторов. Название произошло от неверной постановки диакритических знаков в арабской передаче греческого наименования Черного моря *Βυντιυς* (греч. Πόντος, араб. بنطس). Арабо-персидские авторы IX–XI вв. употребляли обе формы — правильную *Бунтус* и искаженную *Humac* (*Humaui*) (см.: [Недков, 1960, с. 144, коммент. 281; Бейлис, 1962, с. 23–24; Dunlop, 1986a, p. 927]). В рукописях *Нузхат аль-Муштак* фигурирует исключительно написание *Humac*. В издании же арабского текста эта форма названия Черного моря оставлена лишь в предисловии к сочинению [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 12], а в остальных случаях издатели ввели в текст конъектуру \**Бунтус* [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 804, 812, 816, 825, 831, 832, 835, 899, 905, 906, 914, 920, 921]. В моем переводе везде сохранено наименование, принадлежащее самому аль-Идриси, — море *Humac*.

<sup>2</sup> Гераклея Понтийская (совр. Эрegli в Турции), портовый город и крепость в Вифинии, в 200 км к востоку от Константинополя [Недков, 1960, с. 146, коммент. 291; Бейлис, 1988, с. 68, 70].

землю Аструбули<sup>1</sup>, берега Атрабзунда<sup>2</sup>, землю Ашкала<sup>3</sup>, землю Ланиййа<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Судя по описанию, это населенный пункт на южном побережье Черного моря, расположенный между Гераклеей Понтийской и Трапезундом. По предположению П. А. Жобера, речь идет о Синопе, крупном портовом городе, лежащем на пути между Гераклеей и Трапезундом [Geographie d'Edrisi, 1836–1840, p. 7]. Однако топоним «Синоп», неоднократно упоминаемый в *Нузхат аль-Муштак* [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 907, 908, 912, 957], имеет иную форму написания — *Синубули* (سنوبولي). Поэтому под наименованием *Аструбули*, скорее всего, имеется в виду византийский город Триполи (совр. Тиреболу в Турции), расположенный к западу от Трапезунда.

<sup>2</sup> Трапезунд, крупнейший портовый город Южного Причерноморья.

<sup>3</sup> Один из городов Алании, охарактеризованный аль-Идриси в основном тексте сочинения, в 6 секции VI климата. Название этого пункта не вполне ясно. Его можно трактовать как передачу местного, северокавказского, наименования, поскольку, во-первых, начальный слог, который может читаться также как *ас-* вместо *аш-*, представляет собой племенное название алан [Волкова, 1973, с. 104–105], а во-вторых, имеются местные аналогии для рассматриваемого топонима, например, упоминаемое турецким географом и путешественником XVII в. Эвлией Челеби название абазского общества Ашегефи [Бейлис, 1984, с. 210, 221]. А. П. Новосельцев предложил читать топоним как *Ас-кала*, то есть «крепость асов», и, пренебрегая указанием аль-Идриси на приморское местонахождение города, пытался искать его в глубине Алании, отождествив *Ашкалу* с Дарьяльской крепостью или какой-нибудь другой крепостью Западного Кавказа [Новосельцев, 1969, с. 135]. Позднее о возможности того, что топоним *Ашкала* мог являться передачей местного, северо-кавказского наименования, писал В. М. Бейлис [Бейлис, 1984, с. 221]. Если допустить, что название *Ашкала* по своему происхождению действительно было связано с аланской топонимией, то описание этого аланского города как приморского может помочь в датировке этой информации. Известно, что в пору своего расцвета в X в. Алания распространяла свое влияние вплоть до черноморского берега [Новосельцев, 1969, с. 133–134]. Однако информатору аль-Идриси, побывавшему в *Ашкале* или слышавшему об этом городе, могло быть и неизвестно его местное название. Поэтому, как и в случае с некоторыми другими пунктами Восточного Причерноморья, аль-Идриси, по всей вероятности, обратился к картам, восходящим к Птолею. В. М. Бейлис сопоставил наименование *Ашкала* с названием горы *Асфатафа* (اسفطافا) у аль-Хорезми и *Аскатака* (’Аска́така) у Птолея [Бейлис, 1984, с. 210]; (данные аль-Хорезми и Птолея см.: [Калинина, 1988, с. 22, 42, 84]).

<sup>4</sup> Арабская передача названия Алании, одного из крупнейших политических и этнических образований на Северном Кавказе в X–XIII вв. В это время аланы занимали территорию равнинных предгорий и гор Центрального Кавказа, где аланские поселения находились близ важного горного прохода через Дарьяльское ущелье (араб. *Баб аль-Лан* — «Ворота алан»), а также жили в Прикубанье, в недрах адыгского этнического массива [Кузнецов, 1971, с. 10–11]. В рассматриваемом сообщении аль-Идриси имеется в виду причерноморская часть Алании, о которой более подробно говорится в 6 секции VI климата [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 914–915].

Крайний предел этого залива доходит там<sup>1</sup> до [земли] аль-Хазариййа<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> То есть на востоке.

<sup>2</sup> В данном случае слово *аль-Хазариййа* может быть понято и как хороним, и как ойконим. В основной части сочинения аль-Идриси говорит и об одноименном причерноморском городе [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 915], и о стране хазар, одну часть которой он помещает близ Черного моря, а другую — вслед за арабо-персидскими географами IX–X вв. — в низовьях Волги и на Северном Кавказе [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 831, 905, 914]. Поскольку у Черноморской Хазарии в 6 секции VI климата аль-Идриси говорит, как и во Введении, в составе рассказа о Черном море, можно заключить, что и в данном случае под словом *аль-Хазариййа* подразумевается название страны, а не города. Как во Введении, так и в основной части сочинения аль-Идриси пишет о Хазарии как о современной ему стране. Интерес сицилийского географа к государству, прекратившему свое существование почти за два века до написания *Нузхат аль-Муштак*, был вызван несколькими причинами. Во-первых, и после падения Хазарии во второй половине X в. на территории Восточной Европы — главным образом, в Крыму и на Тамани — еще и в XI–XII вв. продолжало сохраняться хазарское население, поэтому аль-Идриси мог воспринимать этноним «хазары» как актуальный. Хазары как составная часть населения древнерусского Тмутараканского княжества упоминаются в Повести временных лет вплоть до 1083 г. [ПСРЛ, 1997, стлб. 205]. Арабский ученый-энциклопедист первой трети XIII в. Йакут, перечисляя народы, с которыми столкнулись монголы во время своего первого вторжения в Европу в 1222–1223 гг., среди прочих называет и хазар [Jacut's geographisches Wörterbuch, 1866, S. 255]. Об иудеях, проживавших в Крыму и вообще на юге Восточной Европы, пишут многие средневековые авторы (сводку данных см.: [Вихнович, 1996, с. 196–208; Карпов, 1997, с. 7–16]). Во-вторых, помимо этнонима, продолжал употребляться — применительно к Восточному Крыму — и хороним «Хазария», чему есть свидетельства в современных аль-Идриси византийских и еврейских источниках [Dunlop, 1954, p. 254–256; Soloviev, 1960, p. 572]. В распоряжении аль-Идриси были сведения о городах Крыма, восходящие к информации итальянских мореплавателей (см.: [Коновалова, 2006, с. 177]). Возможно, что наименование «Хазария» (итал. *Gazaria*) географ мог услышать именно от них. В связи с этим А. Н. Поляк полагал, что все сведения, приводимые аль-Идриси о Хазарии, относятся к Северо-Восточному Причерноморью [Поляк, 1964, с. 31], однако достаточно проанализировать книжные источники сообщений аль-Идриси о Хазарии в 7 секции V климата и 6 секции VI климата, чтобы убедиться, что большая часть данных аль-Идриси относится к исторической Хазарии в Нижнем Поволжье [Коновалова, 1999, с. 189–191]. Наконец, нельзя забывать, что аль-Идриси работал в непосредственной близости от мусульманской Испании, где местные иудеи, состоявшие в X в. в переписке с хазарским царем [Коковцов, 1932], накопили много данных о Хазарии. Интерес к хазарам не угас в Испании и в XII в., где в 1141 г. появилось написанное по-арабски сочинение Иегуды Галеви, посвященное хазарам [Рабби Иегуда Галеви, 1980]. Сведения о Хазарии циркулировали и в ближайшем окружении аль-Идриси. Известно, например, что работавший при дворе Рожера II ученый грек Нил Доксопатр в своем труде говорит о Хазарии как

Оттуда берег моря поворачивает вспять<sup>1</sup> к Матрахе<sup>2</sup>, продолжается до страны ар-Русиййа<sup>3</sup>, страны Бурджан<sup>4</sup>, устья реки Данабрис<sup>5</sup>, минует устье реки Дану<sup>6</sup>, доходит до узкого входа в канал аль-Кустантина<sup>7</sup>, при-

о территории, входившей в состав Константинопольской патриархии (см.: [Каждан, 1963 с. 95]). Таким образом, можно полагать, что внимание аль-Идриси к сообщениям ранних арабских географов о хазарах и Хазарии было связано, с одной стороны, с сохранением самого имени Хазарии в составе актуальной географической номенклатуры, а с другой — с определенным интересом, который вызывала эта страна и ее история в ученых кругах Западного Средиземноморья.

<sup>1</sup> То есть на запад, поскольку ранее говорилось о распространении моря на восток.

<sup>2</sup> Арабская передача греческого названия Тмутаракани (*Мáтраха*, *Мáтарха*), города на восточном берегу Керченского пролива [Бибииков, 2004, с. 596].

<sup>3</sup> В данном случае термин *ар-Русиййа* может относиться как к стране, так и к одноименному причерноморскому городу, связанному с Матрахой морским путем [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 916]. В основной части сочинения термин *ар-Русиййа* используется для обозначения города [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 929], реки [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 909–910], а также как собирательное обозначение древнерусских княжеств [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 892, 899, 903–905, 912, 914, 919, 929, 951, 953, 955, 957, 960]. Сведения о русских землях, которыми располагал аль-Идриси, не были сведены им в цельное описание Руси. Сообщения о древнерусских городах находятся в разных частях его сочинения, что было связано, с одной стороны, с дробной структурой сочинения, а с другой — с тем, что информация, имевшаяся у аль-Идриси о Руси, восходила к различным источникам, данные которых географ не всегда мог согласовать между собой. В результате аль-Идриси по-отдельности описывает города Юго-Западной Руси (в 4 секции VI климата) [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 903–904], города Поднепровья — в 5 секции VI климата [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 912–913], город, отождествляемый с Новгородом — в 4 секции VII климата [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 955] и, кроме того, приводит популярный в арабо-персидской географии, начиная с X в., рассказ о трех группах русов — в 6 секции VI климата [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 917–918].

<sup>4</sup> *Бурджан* — традиционное обозначение дунайских болгар у арабо-персидских авторов [Кендерова, Бешевлиев, 1990, с. 110, 112].

<sup>5</sup> Арабская передача названия р. Днепр у аль-Идриси, восходящая к греч. *Δάναβρις* [Недков, 1960, с. 149, коммент. 314]. Аль-Идриси первым из арабо-персидских географов упоминает эту реку Восточной Европы.

<sup>6</sup> Арабская передача названия р. Дунай у аль-Идриси, восходящая, скорее всего, к лат. *Danuvius*.

<sup>7</sup> Один из вариантов арабской передачи наименования византийской столицы в *Нузхат аль-Муштак* [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 11, 12, 576, 632, 639, 648, 763, 790, 792, 793, 794, 796–798, 801, 802, 804, 805, 809–811, 831, 892, 894, 896, 897, 899, 905–908]), характерный для поздней арабской литературы [Mordtmann, 1986, p. 532].



ближается к [городу] аль-Кустантиййа<sup>1</sup>, омывает с востока страну Макадуниййа<sup>2</sup>, пока не достигнет того места, где он начинается. Длина моря Нитас от входа в пролив<sup>3</sup> до предела моря [на востоке] равна одной тысяче тремстам милям<sup>4</sup>. В море имеется шесть островов. Мы расскажем о них, когда придет черед<sup>5</sup>, с помощью Аллаха, хвала ему» [Al-Idrīsī, 1970–1984, р. 12].

Как видно, описание аль-Идриси является весьма кратким, поскольку состоит преимущественно из названий стран и народов, вдоль которых проходит описываемый им маршрут плавания. Перечень стран и народов Причерноморья, который аль-Идриси приводит в описании Черного моря во введении к своему труду, можно считать обобщением материалов, которые более подробно изложены в основной части сочинения аль-Идриси. Гераклея, Трапезунд, Ашкала, Алания, Хазария, Матраха более или менее подробно охарактеризованы в 5–6 секциях VI климата «Нузхат аль-муштак», причем их описание ведется в том же самом порядке [Al-Idrīsī, 1970–1984, р. 906–907, 914–916]. Далее в тексте 6 секции VI климата следует описание Кумании [Al-Idrīsī, 1970–1984, р. 916–917], а о русских городах, лежавших в устье Днепра, и о городах дунайских болгар говорится в 4–5 секциях VI климата [Al-Idrīsī, 1970–1984, р. 911–913].

Наряду с этнохоронимами аль-Идриси называет также несколько городов — Константинополь, Эрегли, Тиреболу, Трапезунд и Тмутаракань — и устья рек Днепра и Дуная. Глядя на это описание, можно было бы подумать, что у аль-Идриси было недостаточно материала о черноморских портовых городах и других навигационных объектах, но это не так.

<sup>1</sup> Арабская передача греческого наименования Константинополя (Κωνσταντινούπολις) [Mordtmann, 1986, р. 532].

<sup>2</sup> Македония, историческая область на Балканском полуострове, упоминаемая в арабо-персидской географической литературе с IX в. [Недков, 1960, с. 129, коммент. 212; Кендерова, Бешевлиев, 1990, с. 48].

<sup>3</sup> То есть от входа в пр. Дарданеллы из Эгейского моря.

<sup>4</sup> Вряд ли аль-Идриси непосредственно пользовался материалами аль-Баттани о Черном море, скорее, он обратился к трудам тех арабских ученых X в., которые опирались на сочинение аль-Баттани в своих описаниях Черного моря, — Кудамы ибн Джа'фара аль-Басри, Ибн Русте и аль-Мас'уди. Во всяком случае, приводимые аль-Идриси цифровые данные о Черном море — его длина в 1300 миль — отличаются от цифр аль-Баттани (1060 миль) [Калинина, 1988, с. 141–142, 144], но совпадают с длиной, указанной Ибн Русте и аль-Мас'уди [Dunlop, 1986a, р. 927].

<sup>5</sup> Описание островов Черного моря помещено в 5–6 секциях VI климата *Нузхат аль-Муштак*.

Во-первых, характеристики других морей во введении к его сочинению тоже весьма краткие [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 9–13]. Во-вторых, в основной части своего сочинения аль-Идриси приводит множество конкретных данных о портовых городах Черного моря (и по другим морям картина та же). В большинстве своем эти данные разрозненные, но довольно однотипные: говорится о географическом положении того или иного города, его экономическом состоянии, политической принадлежности, этнорелигиозном облике городских жителей и пр., что указывает на преимущественно устные источники информации географа о приморских землях — сведения, полученные от купцов и путешественников.

Из описания Черного моря совершенно очевидно, что у аль-Идриси утрачено представление о существовании Азовского моря и его связи с Черным, хотя более ранним арабским географам — к примеру, аль-Мас‘уди [Dunlop, 1986b, p. 933–934] — Азовское море было известно.

Если обратиться к сведениям о черноморских городах в основной части сочинения аль-Идриси, то некоторые из них также имеют форму лоции. Всего таких описаний, касающихся отдельных участков Черного моря, у аль-Идриси четыре: от Константинополя до устья Дуная [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 896–897]; от Константинополя вдоль западного и северного побережий моря (с подробным описанием городов Крыма) до Тмутаракани [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 908–909]; от Константинополя до Трапезунда [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 906–907]; от Трапезунда вдоль южного и восточного побережий моря до Тмутаракани и городов на крымской стороне Керченского пролива [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 914–916]. В общей сложности аль-Идриси называет более 30 черноморских портовых городов, а из других навигационных объектов — один залив и устье семи рек.

Как нетрудно заметить, в совокупности эти четыре лоции охватывают все пространство Черного моря, дважды описывая участок от Константинополя до устья Дуная. Если посмотреть на начальные и конечные точки этих четырех маршрутов, то они в точности совпадут с теми городами, которые аль-Идриси указывает в описании моря во введении — это Константинополь, Трапезунд и Тмутаракань. К ключевым точкам черноморского маршрута в целом надо отнести и устье Дуная, которое тоже фигурирует в описании моря во введении.

Степень подробности лоций отдельных участков моря, помещенных в основной части *Нузхат аль-Муштак*, несравненно выше, чем описание этих же участков плавания во введении к сочинению. Вот как

выглядит, к примеру, описание участка моря от Константинополя до Тмутаракани: «Путь от аль-Кустантинийа до Айлугис составляет 25 миль. От Айлугис до города Аймидийа 25 миль. От Аймидийа до Агасубулис 25 миль. От Агасубулис до города Базилику 25 миль. От Базилику до города Сузубули 25 миль. От Сузубули до Ахилу 25 миль, между ними находится залив шириной в 13 миль и длиной по суше 20 миль. От города Ахилу до Айман 25 миль. От Айман до города Барнас 50 миль. Между городом Барнас и Армукастру 25 миль. От Армукастру до реки Дану три мили. От реки до Аклиба один день морского плавания. От Аклиба до устья реки Данаст один день плавания. От реки Данаст до Кувла 50 миль, затем до Мулиса 50 миль; Мулиса находится в устье реки Данабрис. От устья [этой реки] до Улиски одна миля, затем до Карсуна без малого один день плавания, что составляет 80 миль. От Карсуна до Джалита 30 миль; это город [принадлежащий] к стране аль-Куманийна. От Джалита до города Гурзуби 12 миль; это многолюдный город, [расположенный] на берегу моря. От него до города Бартанити 10 миль; это небольшой цветущий город, где строят корабли. От него до города Лабада восемь миль; это прекрасный город. От него до Шалуста 10 миль; это красивый большой город, [расположенный] на море. От него до города Султатиййа по морю 20 миль, а от города Султатиййа до Бутар 20 миль. От Бутар до устья реки Русиййа 20 миль. От устья реки Русиййа до [города] Матраха 20 миль» [Al-Idrīsī, 1970–1984, p. 908–909] (идентификацию населенных пунктов см.: [Коновалова, 2006, с. 151–154, 171–178, 180–185]).

Обратимся теперь к описанию Черного и Азовского морей во введении к географическому сочинению Абу-ль-Фида' «Упорядочение стран» (*Такуим аль-бульдан*): «Рассказ о море Ниташ. Море Маниташ<sup>1</sup> соединяется с морем Ниташ и известно в наше время как море аль-Азак<sup>2</sup>, по имени города, стоящего на его северном берегу и являющегося торговой

<sup>1</sup> *Маниташ* (*Манитас*) — распространенное в арабской географии наименование Азовского моря, восходящее к греч. Μαῖωτις (Меотида), искаженному в арабской передаче неверной постановкой диакритических знаков [Dunlop, 1986b, p. 933–934]. С этим гидронимом Абу-ль-Фида' был знаком по сочинению испано-арабского ученого XIII в. Ибн Са'ида аль-Магриби [Kitāb al-Jughrāfiyā..., 1970, p. 253–254], географический трактат которого являлся одним из основных источников *Такуим аль-бульдан*.

<sup>2</sup> «Море Азака» — наименование Азовского моря по названию города, игравшего важную роль в торговле Приазовского региона и Причерноморья в целом.

гаванью. Море Ниташ в наши дни известно [также] как море аль-Кирим<sup>1</sup> и как Черное море<sup>2</sup>. Его воды текут к [городу] аль-Кустантинийа, омывают его и, образуя канал, вливаются в море ар-Рум<sup>3</sup>, поэтому корабли, направляющиеся из [города] аль-Кирим в море ар-Рум, плывут быстро, а прибывающие из аль-Искандарийи<sup>4</sup> в аль-Кирим плывут медленно из-за встречного течения воды<sup>5</sup>. Море аль-Кирим соединяется [с морем ар-Рум] к югу от [города] аль-Кустантинийа посредством Константинопольского канала. Этот канал, хотя и представляет собой оконечность моря аль-Кирим, однако является наиболее известной его частью. Поэтому мы начинаем с описания восточного побережья [морья], лежащего напротив [города] аль-Кустантинийа. Мы расскажем о том, что находится на восточном побережье, затем повернем к северному берегу, потом — к западному, пока не достигнем [опять] аль-Кустантинийи.

[Город] аль-Кустантинийа — он же Истанбул — стоит на западном берегу известного канала. Напротив него на другом, восточном, берегу

<sup>1</sup> «Море Крыма» — наименование Черного моря по названию одноименного города, административно-политического центра владений Золотой Орды в Крыму.

<sup>2</sup> «Черное море» (*аль-Бахр аль-асуад*). Это наименование впервые в арабской географической литературе употребляется в сочинении Абу-ль-Фида<sup>7</sup>, а также в космографии его современника и земляка Шамс ад-дина Мухаммада ад-Димашки [*Cosmographie...*, 1866, р. 133, 139, 143, 145, 220]. По своему происхождению это наименование, по всей вероятности, является арабской калькой турецкого гидронима *Karadeniz*, вошедшего в употребление в XIII в. [Planhol, 1997, р. 575]. О хорошем знакомстве Абу-ль-Фида<sup>7</sup> с турецкой топонимикой Причерноморья говорят приводимые им турецкие наименования причерноморских городов Малой Азии — Стамбула, Синопа, Самсуна, Трабзона, — а также Северного и Северо-Западного Причерноморья (аль-Азак, аль-Кирим, ат-Таман, Сару Карман, Акджа Карман, Сакджа).

<sup>3</sup> «Море Рума» — одно из арабских наименований восточной части Средиземного моря, произошедшее от арабского обозначения Византии ар-Рум [Dunlop, 1986с, р. 934–936].

<sup>4</sup> Город Александрия египетская.

<sup>5</sup> Это сообщение Абу-ль-Фида<sup>7</sup> отражает опыт мореплавателей, знавших о существовании различных течений в бассейне Черного моря. Ср. свидетельство Клавихо начала XV в.: «Причина того, что это Великое море так коварно, опасно и огромно, следующая: это море округлое, и окружность его почти три тысячи миль, и у него нет ни другого входа, ни выхода, кроме этого пролива, что рядом с городом Перой. Море окружено со всех сторон большими и высокими горами и не имеет низких берегов, куда могло бы разливаться, а в него впадает много больших рек, и ему ничего не остается, как бурлить и ходить кругом. Вода, которой удается выйти в пролив, уходит, а другая движется по кругу» [Клавихо, 1990, с. 52].

находится лежащая в развалинах крепость, называемая аль-Джарун<sup>1</sup>. Расстояние между нею и Истанбулом равно ширине канала, а это такое [небольшое] расстояние, что, находясь на одном берегу, можно увидеть человека, стоящего на противоположном. Широта аль-Джарун и аль-Кустантинийа одна и та же, а долгота аль-Джарун несколько больше [чем долгота аль-Кустантинийа]. Широта аль-Джарун равна 45 градусам, как и широта аль-Кустантинийа, а долгота — 50 градусам, что на 10 градусов больше [долготы аль-Кустантинийа]. От аль-Джарун упомянутый канал аль-Кустантинийа простирается на север с небольшим отклонением на восток к городу, называемому Карби<sup>2</sup>, из области Истанбула. Карби лежит на северной стороне входа в упомянутый канал. От Карби море простирается до города, именуемого Бантарикли<sup>3</sup>. Затем оно идет на северо-восток до города под названием Катру<sup>4</sup> — последнего из городов Кустантинийи, [расположенных] на этом побережье. Далее море простирается от Катру до города, называемого Кинли<sup>5</sup>, и продолжается на северо-запад. На восточном берегу суша выступает [в море] с уклоном к западу. На краю [этого] выступа находится порт Синуб<sup>6</sup>, он расположен на 57 градусах долготы и 46 градусах 40 минутах широты. На противоположном берегу, к западу, также есть выступ [суши], лежащий напротив упомянутого выступа. На краю его [стоит город] Сару Карман<sup>7</sup>, он находится напротив Синуба, расположенного на восточном берегу.

<sup>1</sup> Искаженная арабская передача наименования города Халкедона, расположенного на азиатской стороне пролива Босфор, неподалеку от совр. Стамбула. Ж. Т. Рено предложил конъектуру \*аль-Джадун [Géographie..., 1848, p. 39].

<sup>2</sup> Порт Карпи в Пафлагонии [Géographie..., 1848, p. 39].

<sup>3</sup> Арабская передача названия Понтираклии (Ираклии Понтийской; тур. Эрегли), портового города в западной Пафлагонии, на пути из Константинополя в Трапезунд [Géographie..., 1848, p. 39].

<sup>4</sup> Портовый город в Пафлагонии [Géographie..., 1848, p. 39].

<sup>5</sup> Портовый город в Пафлагонии [Géographie..., 1848, p. 39]. В одной из рукописей сочинения Абу-ль-Фида<sup>7</sup> указано, что этот пункт принадлежал к владениям Сулаймана-паши, то есть Сулаймана I (ок. 1324–1345) — представителя тюркской династии Джандаров (Исфандийаридов), правившей в Синопе и Кастамоне в конце XIII — середине XV в. Это замечание позволяет датировать сообщение Абу-ль-Фида<sup>7</sup> о городах Южного Причерноморья вторым — началом третьего десятилетия XIV в.

<sup>6</sup> Город Синоп.

<sup>7</sup> Арабская передача тюркского названия города Херсонеса в Крыму (от *сары* — желтый, *керман* — крепость).

Затем море простирается от Синуба к востоку и продолжается до Самсуна<sup>1</sup>, расположенного на 59 градусах 20 минутах долготы и 46 градусах 40 минутах широты, что равняется широте Синуба. Далее море идет также на восток до [города] Атрабзуна<sup>2</sup> — порта, принадлежащего [стране] ар-Рум<sup>3</sup> и находящегося на 64 градусах 30 минутах долготы и 46 градусах 50 минутах широты, почти на широте Самсуна. Потом море продолжается от Атрабзуна на север с небольшим отклонением к западу до города [народа] аль-курдж<sup>4</sup>, называемого Сухум<sup>5</sup>. Затем море суживается [по направлению] к западу; также оно суживается с противоположного, западного, берега до тех пор, пока оба берега не сблизятся и между ними не останется полоса воды в виде пролива, соединяющего море аль-Азак с морем аль-Кирим. На восточном берегу этого пролива стоит город, именуемый ат-Таман<sup>6</sup>. Он является пограничным пунктом государства Берке<sup>7</sup>. Нынешнего правителя этого государства зовут Узбек<sup>8</sup>, его послы часто посещают Миср<sup>9</sup>.

Затем указанный пролив поворачивает от упомянутого города ат-Таман [сначала] на восток, [а затем на] север и запад и становится похож на круглый водоем. В конце восточного берега водоема находится

---

<sup>1</sup> Арабская передача турецкого наименования портового города Амиса (генуэзский Симиссо), расположенного в восточной части Самсунского залива.

<sup>2</sup> Город Трапезунд.

<sup>3</sup> Это замечание свидетельствует о том, что Абу-ль-Фида' рассматривал Трапезундскую империю как составную часть «ромейской» государственности, что было в принципе нехарактерно для мусульманских авторов его времени [Шукуров, 2001, с. 44].

<sup>4</sup> Арабская передача этнонима «грузин» [Минорский, 1963, с. 32; Заходер, 1962, с. 126, 135].

<sup>5</sup> Город в Восточном Причерноморье, возникший близ греческой колонии Диоскурии. В римское время назывался Себастополем; это наименование использовалось итальянцами и во времена Абу-ль-Фида' (см.: [Il Compasso..., 1947, p. 135; Brătianu, 1935, p. 175, 177, 278]). В XIII–XIV вв. Сухум был важным торговым центром, откуда торговые пути шли вглубь страны, к горским народам Центрального Кавказа, а также к городам Южного Причерноморья.

<sup>6</sup> Арабская передача тюркского наименования Тмутаракани, получившая распространение после монгольского завоевания Северного Кавказа.

<sup>7</sup> Берке — хан Золотой Орды (1256–1266).

<sup>8</sup> Узбек — хан Золотой Орды (1312–1342). На время правления Узбек-хана как раз и приходится создание географического труда Абу-ль-Фида'.

<sup>9</sup> Арабское название города Каира. Иногда словом Миср обозначали и весь Египет.

город, называемый аш-Шакрак<sup>1</sup>. От аш-Шакрак [водоем] больше не распространяется на восток, а поворачивает на север и продолжается в этом направлении до города аль-Азак. Это порт, в который стремятся купцы из [разных] стран. Там находится устье реки Тан<sup>2</sup>. Если затем повернуть от аль-Азака, [можно плыть далее] пока не окажешься на западном берегу [этого] моря аль-Азак. Потом минуют пролив, который находится между упомянутым морем аль-Азак и морем аль-Кирым, [и направляются] к городу, лежащему у входа в этот пролив на западном берегу и называемому аль-Карш<sup>3</sup>. Этот город лежит напротив [города] ат-Таман, находящегося на другом берегу [пролива], упомянутом выше. Далее плывут на юг, пока не кончится указанный пролив, в море аль-Кирым.

Затем море поворачивает на юго-запад к [городу] аль-Кафа<sup>4</sup>. Это порт на западном побережье, лежащий напротив Атрабзунда, упомянутого выше. Потом море простирается также на юго-запад до [города] Судака, расположенного на 56 градусах долготы и 51 градусе широты, поворачивает от Судака на юг и отклоняется на восток, пока не достигнет выступающего в море участка суши, где расположен город Сару Карман, лежащий напротив Синуба, упомянутого выше. Далее от Сару Кармана море поворачивает на запад с отклонением к югу. Оно простирается также до города, называемого Акджа-Карман<sup>5</sup>. Затем море поворачивает на юг к городу, именуемому Сакджа<sup>6</sup>. Там находится устье Туны<sup>7</sup> — реки великой и знаменитой. После того как море минует Сакджу, оно

<sup>1</sup> Другое чтение — Джакрак [Géographie..., 1840, p. 389]. Судя по описанию Абу-ль-Фида', этот приморский пункт должен был находиться на северо-восточном берегу Азовского моря. Это наименование можно сопоставить с топонимом, отмеченным на морских картах XIV в. в бассейне Азовского моря в непосредственной близости от Таны, — *Agaria, Çacana, Iacaria, Jacaria, Jacharia, Zacaria, Zacharia, Zataria*, которое И. К. Фоменко локализует на месте совр. с. Новомаргаритовское [Фоменко, 2007, с. 254, 261, 274, 281, 287, 293, 300].

<sup>2</sup> Арабская передача названия реки Дон.

<sup>3</sup> Один из вариантов арабской передачи названия города Керчи.

<sup>4</sup> Город Кафа, совр. Феодосия.

<sup>5</sup> Арабская передача тюркского наименования Белгорода-Днестровского — «Аккерман».

<sup>6</sup> Арабская передача наименования города Исаки, расположенного на правом берегу Нижнего Дуная.

<sup>7</sup> Река Дунай. Абу-ль-Фида' знает Дунай под его тюркским наименованием, форма которого совпадает с написанием, приводимым Ибн Са'идом [Kitāb al-Jughrāfiyā..., 1970, p. 253].

начинает суживаться и поворачивает на юго-восток, пока не достигнет входа в Константинопольский канал.

Затем море поворачивает на юг, и оба его берега сближаются друг с другом; таким образом море простирается до [места] напротив Карби, упомянутого выше. Далее море течет в канал аль-Кустантинийя, при этом [его] течение усиливается так, что оно затрудняет кораблям проход через канал, если не дует благоприятный ветер. Канал простирается также до [города] аль-Кустантинийя, расположенного на 49 градусах 50 минутах долготы и 45 градусах широты. У аль-Кустантинийя и ниже его [по течению] канал суживается [настолько], что один человек видит другого с противоположного берега. Канал течет также на юг, пока не вливается в море ар-Рум к западу от города, лежащего у входа [в канал] и называемого Абзу<sup>1</sup>. Долгота этого города равна долготе аль-Кустантинийя — 49 градусов 50 минут, а его широта меньше широты аль-Кустантинийя, так как он лежит к югу от него.

Мы уже заканчиваем описание упомянутого моря Ниташ, дойдя до [того] места, с которого мы начали. Ниташ — наименование этого моря в старинных книгах; также оно называется морем аль-Армани<sup>2</sup>, [впрочем] Аллах лучше знает. По словам путешественников, вход в канал аль-Кустантинийя из моря ар-Рум до того узок, что путешественникам видны там [сразу] оба берега — восточный и западный. Когда путешественники входят в канал аль-Кустантинийя, он расширяется и становится похожим на круглый водоем. Там имеется остров Мармара, на котором находится мраморный карьер. Отсюда остров получил свое название Мраморного, по-гречески — Мармара. Говорят, что между входом в канал из моря ар-Рум и между входом [из канала] в море аль-Кирим 70 миль. Такова длина канала аль-Кустантинийя с юга на север с небольшим отклонением к востоку. Море аль-Кирим называется в наше время также Черным морем. Говорят, что между [городом] Кустантинийя и входом в канал из Черного моря 16 миль» [Géographie..., 1840, p. 27–31].

---

<sup>1</sup> Город Абидос на малоазийском берегу пролива Дарданеллы.

<sup>2</sup> Гидроним «Армянское море» встречается в сочинении автора начала X в. Ибн Русте [Бейлис, 1962, с. 28]. Абу-ль-Фида<sup>3</sup> это наименование было известно, скорее всего, из историографической традиции, а в его время уже вышло из употребления и потому показалось географу сомнительным: приводя это название, Абу-ль-Фида<sup>3</sup> добавляет обычную арабскую формулу, произносимую при сомнении в достоверности известия.



Как и аль-Идриси, Абу-ль-Фида' приводит разрозненные данные о некоторых черноморских городах и в основной части своего сочинения [Géographie..., 1840, p. 200, 203, 204, 212–217, 222–223], а также в одном из разделов введения, посвященном описанию рек [Géographie..., 1840, p. 63–64], но они не слишком заметно дополняют то, что им сказано в рассказе о Черном море во введении.

Описание Черного моря, в отличие от многих других разделов Такуим аль-бульдан, изобилующих ссылками на письменные источники, было составлено Абу-ль-Фида', скорее всего, самостоятельно. В его рассказе о Черном море нет ссылок на письменные источники, кроме единственного упоминания о неких «древних книгах», из которых автор узнал одно из архаичных названий Черного моря. Отсутствие цитат из сочинений более ранних авторов наводит на мысль о преимущественно устных источниках информации, которыми располагал ученый. Об этом же свидетельствует и содержащаяся в рассказе о Черном море двукратная ссылка на рассказ некоего путешественника, побывавшего в Константинополе.

Абу-ль-Фида' знал несколько книжных наименований Черного моря: Ниташ, «Хазарское» (*бахр аль-Хазар*) и «Армянское» (*бахр аль-Армини*). Но наиболее активно географ использовал те наименования, которые он сам считал современными: «Крымское» (*бахр аль-Кирим*) и — реже им употребляемое — «Черное» (*аль-бахр аль-Асуад*).

Гидроним «Море Крыма» впервые появляется в арабской географической литературе именно в сочинении Абу-ль-Фида'. Это название, с одной стороны, отражает важную роль Крыма в экономической и политической жизни Причерноморья в первой трети XIV в., а с другой — свидетельствует о том, что для Абу-ль-Фида' основным источником информации о Черном море являлись сообщения современных ему египетских информаторов, бывших в курсе дел в Золотой Орде.

Золотоордынский период в истории Восточной Европы был временем интенсивных контактов с исламским миром [Амин аль-Холи, 1962; Закиров, 1966; Миргалеев, 2009]. При хане Берке (1257–1266) завязались тесные дипломатические отношения Золотой Орды с мамлюкскими султанами Египта [Faveraux, 2019, p. 302–325]. С именем Берке связано и начало исламизации Золотой Орды, вовлекавшей ее в орбиту мусульманской культуры и тем самым включавшей ее в поле зрения арабских и персидских ученых. Узбек-хана тоже хорошо знали в официальных кругах мамлюкского Египта. При нем был сделан следующий значительный шаг в деле распространения ислама в Золотой Орде, расширения торговых,

культурных, дипломатических и матримониальных отношений с египетскими султанами [Ciocîltan, 2012; Faveraux, 2017; Frenkel, 2019; Mamluk Cairo..., 2019]. Абу-ль-Фида', часто посещавший Египет и имевший возможность лично общаться с султаном, был, вероятно, наслышан о монгольских посольствах, а может быть, и сам присутствовал при приемах золотоордынских послов.

На дипломатические источники информации указывает и состав данных, приводимых географом в описании Черного моря. В частности, там помещены известия о политическом положении в Золотой Орде, что совершенно не характерно для вводных разделов *Такуим аль-бульдан*, содержащих сведения общегеографического и космографического характера. Кроме того, в основной части сочинения Абу-ль-Фида' имеются более или менее развернутые характеристики населенных пунктов Крыма, лежавших в глубине полуострова — административно-политического центра золотоордынских владений в Крыму Солхата (*Сулгат*) [Geographie..., 1840, p. 200, 215], и города Кырк-Ер (*Киркри*), нынешнего Чуфут-Кале, остатки которого находятся близ Бахчисарая [Geographie..., 1840, p. 215].

При этом — насколько можно судить по сочинению географа — круг использованных Абу-ль-Фида' источников о Причерноморье не исчерпывался официальными документами мамлюкских султанов, а был существенно шире. В своем труде Абу-ль-Фида' ссылается не только на сообщения лиц, ездивших из Египта в Крым и обратно, в том числе — на послов золотоордынского хана Узбека в Египет [Géographie..., 1840, p. 32–33], но также на рассказы путешественников и купцов, плававших по Черному и Каспийскому морям и посещавших Золотую Орду [Géographie..., 1840, p. 34, 63]. Среди информаторов Абу аль-Фида' были местные жители золотоордынских городов — Исакичи на Нижнем Дунае [Géographie..., 1840, p. 212], Сарая [Géographie..., 1840, p. 217] и Булгара на Волге [Géographie..., 1840, p. 217].

Использование источников, восходящих к сфере золотоордынско-египетских отношений, отразилось и на полноте описания тех или иных городов Причерноморья в рассказе Абу-ль-Фида' о Черном море: обстоятельнее всего охарактеризовано северное побережье, в особенности Крымский полуостров, при характеристике городов которого Абу-ль-Фида', за единственным исключением, не ссылается на географические труды предшественников, менее подробно говорится о южном побережье, а о восточном и западном берегах Черного моря почти ничего не сказано.

От описания аль-Идриси рассказ Абу-ль-Фида' о Черном море отличается куда большим объемом и степенью подробности. В своем описании Абу-ль-Фида' называет множество навигационных объектов — 19 черноморских городов, устья двух рек (Дона и Дуная), два мыса и Керченский пролив. Кроме того, Абу-ль-Фида' сообщает не только названия портовых городов, но для многих из них указывает их географические координаты.

Сравнивая географическую номенклатуру Черного моря у аль-Идриси и Абу-ль-Фида', можно увидеть как черты сходства, так и существенные различия.

Если брать описания самого моря, без дополнений, содержащихся в основных частях сочинений обоих авторов, то легко заметить, что они демонстрируют принципиально разный подход к составлению описания. У аль-Идриси это описание моря, так сказать, «с птичьего полета», в то время как у Абу-ль-Фида' — это изложение подробного маршрута плавания, который лишь незначительно уточняется в дальнейшем.

Лучше всего обоим географам было известно южное и северное побережья Черного моря (в частности, города Крымского полуострова), а хуже всего — восточное, где ни аль-Идриси, ни Абу-ль-Фида' не знали местные наименования портовых городов и образовывали их от названий обитавших там народов, опираясь при этом на книжную традицию. В отличие от Абу-ль-Фида', которому было плохо известно еще и западное черноморское побережье, аль-Идриси дает подробнейшую лоцию этого участка Черного моря, что было связано с использованием им современных ему данных, полученных от византийских информаторов.

Для примера приведем сравнительные таблицы по городам Крыма и Восточного Причерноморья (табл. 1–2).

Таким образом, сравнивая номенклатуру черноморского побережья у аль-Идриси и у Абу-ль-Фида', мы не видим последовательного приращения знаний и преемственности в передаче информации о портовых городах и других навигационных объектах Черного моря. Хотя Абу-ль-Фида' знал сочинение аль-Идриси и использовал его в ходе работы над своим трудом, о чем свидетельствуют неоднократные ссылки на *Нузхат аль-муштак* в *Такуим аль-бульдан* [Géographie..., 1840, р. 20–21, 26–27, 31, 131, 159, 193, 200 et al.], в своем описании Черного моря он опирался, прежде всего, на современные ему источники. Абу-ль-Фида' заново «осваивал» черноморское пространство, пренебрегая многими

## Города Крыма

Города Крыма	аль-Идриси	Абу-ль-Фида'
Херсонес	Карсуна	Сару Карман
Ялта	Джалита	–
Гурзуф	Гурзуби	–
Партенит	Бартанити	–
Ламбат	Лабада	–
Алушта	Шалуста	–
Судак	Султатиййа	Судак
Феодосия	Бутар	Аль-Кафа
Керчь	Русиййа (?)	аль-Карш

## Города Восточного Причерноморья

аль-Идриси	Абу-ль-Фида'
–	Сухум
–	аль-Анджаз
Ашкасиййа	–
Ашкала	–
Астабриййа	–
аль-Ланиййа	'Аланиййа
Хазариййа	Хазариййа

сведениями аль-Идриси. Интерес Абу-ль-Фида' к тем или иным сведениям аль-Идриси диктовался, главным образом, задачами его собственного сочинения, а также содержанием информации о Черном море, поступавшей в исламский мир по современным ему каналам, которые для первой трети XIV в. были почти целиком связаны с контактами Золотой Орды и мамлюкского Египта.

## Глава 7

# Арабы-мусульмане, лангобарды, норманны и другие “gentes” в «Хрониконе» Ромуальда Салернского

**А**рхиепископ города Салерно Ромуальд происходил из древней лангобардской фамилии одноименного города [Kreutz, 1991, p. 154]. В 70-е гг. XII в. Ромуальд написал историческую хронику, которую назвал «Хроникон». По распространенной среди средневековых церковных авторов традиции Ромуальд начинает описывать события от сотворения мира вплоть до 1178 г.

Ромуальд сам являлся непосредственным участником многих исторических событий. Он упоминает о своем участии в освобождении короля Вильгельма I из плена мятежных баронов в 1161 г. [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 247]; о своей последующей миссии к апулийским баронам в качестве королевского посланника [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 248]; он помазал на царство третьего короля Сицилии из норманнской династии Вильгельма II [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 254]; он также упоминает о своем участии в сицилийском посольстве, направленном для посредничества при заключении мирного договора между германским императором Фридрихом Барбароссой и ломбардцами в 1176–1177 гг. [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 287, 290].

Необходимо отметить, что, хотя события, в которых он непосредственно принимал участие, описаны в «Хрониконе» наиболее полно, но тем не менее довольно лаконично. За одним исключением: описание посольства короля Вильгельма II 1176–1177 гг., о котором Ромуальд составил очень пространный и подробный отчет, с приведением в тексте речей участников мирных переговоров, а также текста

мирного договора, заключенного между германским императором и королем Сицилии. В заключение этого отчета хронист приводит такие слова: «Все это, и вышесказанное — дела, на самом деле происходившие, никакого малейшего сомнения или недоверия вызвать не могут, поскольку Ромуальд второй Салернский архиепископ, который все это видел и был там, все это описал; и знайте, что истинным является его свидетельство» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 293–294].

Не лишним будет отметить тот факт, что везде на страницах своего произведения он говорит о себе в третьем лице. Так, он сам себе дает оценку, когда говорит о своем обращении с просьбой к папе римскому Александру III, который «обратил внимание на благоразумие и образованность архиепископа Салернского Ромуальда и вновь вспомнил о преданности, с которой тот всегда относился к Римской церкви, по просьбе самого архиепископа, по общему совету своих братьев, в пользование и к чести его самого и его преемников апостольской властью дозволил несение креста через город и всю свою архиепископию, и этот дар, который с того момента салернской церкви на вечные времена преподнес, защитой своей привилегии укрепил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 289].

Вполне естественно, что Ромуальд как уроженец города Салерно, в котором процветала известная школа медицины, сам был не чужд занятий врачеванием. В другом месте он рассказывает о тяжелой болезни Вильгельма I, ставшей причиной его смерти в 1156 г., не забывая упомянуть о своем личном присутствии: «но когда упомянутые боли стали еще сильнее, король Вильгельм второго архиепископа Салерно Ромуальда приказал призвать, ибо тот был весьма сведущим в искусстве медицины. Он к нему прибыл на пасху, был принят с почетом и дал много полезных советов» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 253].

Таким образом, Ромуальд очень сильно отличается от других итало-норманнских хронистов: монахов ордена св. Бенедикта Амато из Монтекассино и Гауфреда Малатерры или придворного поэта Вильгельма Апулийского и др. Он занимал высокое социальное положение: значительный пост в церковной иерархии, и при этом был не чужд светской жизни: выполнял функции царедворца и дипломата при дворе монархов Сицилии, а также происходил из знатной лангобардской фамилии Салерно, и помимо этого практиковал медицину. На этом основании можно предположить, что Ромуальд сам являлся заказчиком и автором

в одном лице, а в работе над хроникой обладал большей свободой в выражении собственных взглядов.

Ромуальд не ставит себе задачу прославить того или иного предводителя норманнов. Он упоминает их в связи со сменой правителей, либо в связи с их деяниями, либо со смертью. При этом он считает своим долгом дать общую характеристику каждому из них, чтобы зафиксировать в своей хронике их наиболее замечательные черты правления, поступков, внешнего облика и т. п.

Он не только следит за точной фиксацией смены светских правителей норманнов, но и за чередой церковных деятелей, восседавших на папском престоле. Помимо дат, его интересует имя, происхождение, биография, политические обстоятельства избрания каждого римского папы. Он никогда не забывает рассказать о принесении оммажа норманнскими правителями римским папам. Как дипломата и царедворца Ромуальда больше интересуют дипломатические миссии и придворные интриги, чем военные акции. Он подробно описывает события, в которых участвовал лично. В других случаях он обычно лаконичен и стремится кратко рассказать обо всем важном с его точки зрения. Он практически ничего не говорит о завоевании Южной Италии, Сицилии, о походе Роберта Гвискарда на Балканы и образовании норманнского государства в Сирии. Вместе с тем он подробно рассказывает о борьбе Фридриха Барбароссы с общинами Ломбардии или о смутах и мятежах баронов в сицилийском королевстве.

Интерес к своим (норманнам, лангобардам) и чужим (византийцам, германцам, ломбардцам или мусульманам) у Ромуальда обусловлен его происхождением, родом занятий, саном или возложенной на него дипломатической миссией, либо необходимостью дать оценку морального облика противника. Так, в его представлении основатель династии Готвилей «Танкред был муж богобоязненный и двенадцать сыновей имел. Из них первым был Сарнус, который выдающимся рыцарем стал. Второй же Гофрид отец Роберта графа де Лориттело. Третий же Дрого граф, о котором выше написано было. Четвертый же Вильгельм и сам граф, который вследствие крепости своего благоразумия был назван личным именем Железнорукий; в действительности был хитроумнейший, и отважный, и сильный. Пятый Годфрид стал графом. Шестой граф Малгрим, добрый, а также славный: седьмой был тот самый Роберт Гвискар. Этот вследствие лукавства души и врожденного предвидения первым из рода галлов в Апулии герцогское достоинство получил. Он же

немного позднее себе подчинил Сицилию, ибо действительно славнейшей военной наукой руководствовался. Восьмой Алберед на войне деятельный. Девятый Танкред. Десятый Вильгельм граф де Святого Никандоро, отец Роберта графа де Принципата. Был сам Вильгельм больших дарований, с душой постоянной и безмятежной по природе. Одинадцатый Фрументин. Двенадцатый Рожер граф Сицилии, и выдающимся рыцарем был, придерживался правосудия... военной силой усердно трудясь, своих в самом деле обогащал. Был же бедняков кормилец, набожный, щедрый, о церквях божьих, а также священниках заботясь» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 183–184].

Поскольку автор был выходцем из лангобардской семьи, для него основой легитимации норманнских правителей Южной Италии были не столько их победы на поле боя, сколько браки с представителями древних семей лангобардских правителей. Например, Роберт Гвискар «получил в жены дочь князя Гваймара по имени Сигельгаита, которая, хотя действительно в соответствии с полом женщина была целомудренная, а также достопочтенная, однако душу имела мужественную и советы дальновидные давала. От которой имел сыновей Рожера, Роберта, а также Гвидона, и пять дочерей» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 184–185]. То же он говорит об Иордане, сыне и наследнике Ричарда Капуанского, который «в жены получил дочь Гваймара князя Салернского, от которой имел сыновей Ричарда, Роберта, а также Иордана» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 190]. Внук Роберта Гвискара, герцог Апулии Вильгельм, взял в жены Гательгриму, дочь графа Роберто де Ариола [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 207].

Симпатии хрониста в отношении лангобардов совершенно очевидны, когда он без стеснения описывает поражение норманнских правителей под 1092 г. от рук автохтонного населения юга Италии, когда «был осажден город Ория Боэмундом, при помощи Роберта де Ансе, оретанцы рассеяли его осаду, самого Боэмунда, в бегство обратившегося, совокупно с его снаряжением и знаменем захватили» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 199]. Под 1051 г. своей хроники Ромуальд сообщает, что «Дрого граф норманнов умер» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 181]. При этом умалчивает об обстоятельствах его смерти и участии в его убийстве лангобардов.

В оценке правителей норманнов Ромуальд обращает внимание на физические и душевные качества правителей норманнов. Ричард Капуанский



«был роста высокого, сильный духом, от рождения хитроумный»; Иордан Капуанский «был муж замечательный, разумный в совете, в военной доблести очень сильный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 199]; первый граф Апулии из рода Готвилей Вильгельм «вследствие крепости своего благоразумия был назван личным именем Железнорукий, но в действительности был очень хитроумным, отважным и сильным»; второй граф Апулии Дрого «был муж превосходный, добродетельный, деятельный, а также славный, как вследствие кротости души, так и в следовании правосудию, был одинаково всеми любим» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 181].

Он также выразительно рисует портреты правителей из династии Гвискардидов. Роберт Гвискар, «великолепный герцог», был «муж деятельный, в битве могучий и сильный телом, замечательный, с душой постоянной, правитель учтивый, предвидящий, нравом хитрый и чрезвычайно умом пытливый и разумный, немножечко нетерпеливый, блюститель нравов и усердно поддерживавший военную дисциплину, к доминированию над кем только возможно стремившийся» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 197].

Рожер Борса, сын Роберта Гвискара от лангобардской жены Сигельгаиты, был «телом выдающийся, нравом блистательный, славный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 206]; другой сын Роберта Гвискара от жены-норманнки Боэмунд был «рыцарь деятельный с телом сутулым, славной душой, постоянный, осторожный в речах, лукавый от рождения, воинственный, беспокойный, всегда невозможного желавший, опытностью, а также доблестью на войне прославленный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 206]; герцог Апулии Вильгельм «был среднего роста, с телом стройным, рыцарь отважный и деятельный, и в военном искусстве сведущий, щедрый, смиренный, кроткий и терпеливый» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 214]; младший брат Роберта Гвискара и первый граф Сицилии Рожер «был блистательным рыцарем, нравственности выдающейся»; его сын — первый король Сицилии Рожер II — «был роста огромного, тучный, с львиным лицом, голосом немного хриплым (глуховатым), рассудительный, предусмотрительный, решительный, с врожденным остроумием, в совете сильный, больше пользовавшийся разумом, чем силой»; второй король Сицилии Вильгельм I «имел красивое лицо и достойную внешность, телом тучный, роста высокого, гордый и жаждущий почета» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 236–237].

Ромуальда нельзя было бы назвать медиком и священнослужителем, если бы его интересовал только внешний, телесный облик правителей. Он также обращал внимание и на состояние душевного здоровья некоторых героев своей хроники. Так, повествуя о бедах, постигших Рожера II, он очень точно и просто описывает и объясняет его поведение на людях: «Ибо сказано в Писании, что кого Господь больше ценит, того и поражает, забирая назад детей его... После того как Бог всемогущий короля Рожера многими счастливыми успехами возвысил и вознес, [дабы] желания его ввиду достигнутого не простирались сверх дозволенного и не возгордился бы он сверх меры, поэтому стал Всевышний его поражать ударами противоположного свойства с отеческим состраданием. ...Первой умерла Албидия, сиятельная королева, жена его, от которой всех детей имел, [затем] и дочь его. После чего умерли князь Тарентский и князь Анфус Капуанский, и Генрих. Наконец герцог Апулии Рожер, первенец его [Рожера II], умер в 1140 году... муж в действительности прекрасный и рыцарь деятельный, добродетельный, радушный, милосердный, своим народом очень любимый. Король Рожер, принимая столько ударов, в душе добродетельного отца горя не копил — поставил себя посередине между успехом и противоположным, чтобы и от удач сверх надлежащего не возноситься, и от бедствий совершенно не опускаться. Ибо, хотя под бременем многих страданий и чувствовал стеснение в душе, однако внешне в лице сохранял видимость спокойствия и умеренной скорби, и тем самым своему королевству утешение доставлял, и своих врагов лишал повода для глумления». [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 231].

Ромуальд выделяет некоторые социальнозначимые качества норманнских правителей: Ричард Капуанский был «щедростью славный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 190], Роберт Гвискар «правитель учтивый, предвидящий» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 197], герцог Рожер «славный правлением, учтивый, обходительный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 206], герцог Вильгельм «...щедрый, смиренный, кроткий, и терпеливый, приветливый со всеми, добродетельный и милосердный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 214], Рожер, граф Сицилии, «придерживался правосудия» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 202], король Сицилии Вильгельм I «...правлением своим ненавистный и больше страх внушал, чем любовь, прибавлением больших денег озабоченный, и к тому же в расходах не щедрый» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–

1935, р. 253]. И так, для Ромуальда важно в характеристике того или иного норманна как правителя упомянуть, чем именно он прославился, был ли щедрым, известным, обходительным, милосердным или наоборот.

При описании конфликтов между норманнскими владыками Ромуальд редко занимает чью-либо сторону. Так, битву между сыновьями Роберта Гвискара он представляет следующим образом: «Боэмунд, брат герцога Рожера, неожиданно напал на Фарнитум на территории Беневенто, и в произошедшем сражении герцог Рожер его решительно победил. В каковой, если можно так назвать, битве, одним словом чудо — хотя многие со стороны Боэмунда рыцари были схвачены, однако, за исключением одного человека, с обеих сторон никого более не было убито. После сам герцог, любовью братской побуждаемый, дал тому же Боэмунду некоторую часть своей земли в областях Апулии, тогда как его отец ему ничего от себя не оставил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, р. 198].

Ромуальд обращает внимание и на отношение норманнских правителей к церкви и ее служителям: герцог Рожер был «руководитель церквей, священникам христовым смиренно внимал, клириков чрезвычайно почитал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, р. 206]; герцог Вильгельм «церкви Божьи и ее слуг чрезвычайно почитал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, р. 214]; Рожер, граф Сицилии, «был кормильцем бедняков, добродетельный, щедрый, о церквях Божьих, а также священниках заботился» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, р. 202]. Сицилийский король Вильгельм I «в божественной службе много показал усердия и в большом почитании церковных обязанностей. В часовне святого Петра, которая была во дворце, чудесную мозаику сделал и живописную роспись, стены роскошным мрамором разнообразным покрыл... золотые и серебрянные украшения и роскошные одеяния много давал и украшал. Клирикам в ней многим содержание положил, и в ней устроил подобающие и исполняемые с почитанием Бога и страхом божественные службы» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, р. 254].

Хронист считает своим долгом довольно много писать также и о светской архитектуре норманнского королевства: «Между тем король Рожер, ни в мирное, ни в военное время не знавший безделья, достигнув мира и спокойствия в своем королевстве, очень красивый дворец в Палермо приказал выстроить, в котором устроил часовню, выложенную чудесным мрамором, свод ее позолотой покрыл и различными украшениями

обогастил и украсил. У такого мужа и в некий час веселья источники и земли не оставались без внимания: в месте, которое Фавара называется, одновременно в земле прокопав большой канал, устроил красивый водоем, в который приказал напустить всякого рода рыб, доставленных из различных областей. Вблизи самого водоема устроил очень красивый и прекрасно построенный дворец. Некие же горы и рощи, которые находятся вокруг Палермо, огородил вокруг каменной стеной и приказал разбить необычайно роскошный парк — засадить его различными деревьями и устроить плантацию, и в него приказал запустить диких коз и лесных вепрей. И устроил в этом парке дворец, к которому приказал подвести под землей воду из кристально чистого источника. Так муж разумный и рассудительный перечисленным удовольствиям, как только выдавалось подходящее время, предавался; так зимой и во время сорокадневного поста ради рыбного изобилия во дворце в Фаваре пребывал; в теплое же время [года] в парке умерял жар летнего зноя, потребность в скромной охоте некоторым образом удовлетворял» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 232–233]. По его стопам последовал и Вильгельм I, когда «построил некий довольно высокий дворец, чудесным образом сработанный вблизи Палермо, который назвал Зиза, и самыми красивыми плодоносными и приятными деревьями окружил, и стянул [воду] различных источников и напустил много услаждающих рыбок» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 252–253].

Интересно, что не каждую завоевательную акцию норманнов, направленную против мусульман, Ромуальд оценивает как «крестовый поход» и священную войну против неверных. Например, он умалчивает о завоевании Рожером Сицилии и очень отрицательно оценивает его нежелание отправиться в первый крестовый поход. Под 1096 г. он пишет следующее: «Рожер, граф Сицилии, с двенадцатью тысячами агарян и бесчисленным множеством других племен и всеми графами Апулии осадил Амальфи, и где неожиданно, по вдохновению Божьему, Боэмунд с другими графами и рыцарями графа Рожера пришили знаки распятия на свои плечи и лицевую сторону [плащей] и так оставили осаду. Видя это, граф Рожер с позором вернулся на Сицилию» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 201].

У Ромуальда также трудно отыскать бравурные нотки в описании действий крестоносцев в Сирии. Так, под 1119 г. он пишет, как «сарацины напали на Антиохию. Против них Ричард, сын Рожера, управитель Антиохии, с рыцарями и пешими, которых тогда мог собрать, выступил

и в битве с сарацинами вследствие своей неспособности был побежден, а затем погиб. Множество христиан с ним погибло, чего конечно не мог ожидать король Иерусалимский Балдуин, который с большим войском пришел на помощь христианам» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 210].

Завоевание Рожера II мусульманских территорий в Северной Африке Ромуальд не считает «боговдохновенными», а вызванными «жаждой доминирования» Рожера. «И поскольку сердце блистательное и стремление к доминированию всегда имел, господством над Сицилией и Апулией нисколько не был удовлетворен, большой приготовил морской флот, который с множеством рыцарей в Африку отправив, ее саму захватил и удержал. Сузы, Ваны, Капсию, Сфакс и Триполи захватил и данниками себе сделал. С королем Вавилонским к чести своей мир заключил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 226–227].

Он также отмечает акты жестокости в отношении мусульман, которые происходили на Сицилии в различные периоды. Так, под 1088 г. содержится такая запись в тексте: «Графом Рожером были захвачены Сиракузы, некогда столица Сицилии, в которой из-за долго переносимой осады люди, а равно и младенцы, поедались» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 198].

Очень ценным является сообщение Ромуальда о том, что король Рожер II «в конце своей жизни все меньше мирскими делами занимался, во вторую очередь и невнимательно, иудеев и сарацин в веру христову обратить всеми способами старался и, обратив, предоставлял множество даров и все необходимое» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 234]. Тем не менее в конце своей посмертной характеристики первого короля в норманнской династии он добавляет, что он «грекам и сарацинам ужас и страх внушал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 236]. Почти в тех же словах хронист характеризует политику Вильгельма I в отношении мусульман: «неверным мучения доставлял и в изгнание из королевства удалить принуждал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 253].

Если можно говорить о какой-либо толерантности в отношении мусульман при королевском дворе, то из текстов хроники становится понятно, что ее было трудно отыскать где-либо на острове: «в это время между сарацинами и христианами того же города началась большая война, и многие из сарацин погибли и подверглись разграблению» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 246–247]. Зачастую любой

конфликт королевской власти с представителями знати сопровождался избиением мусульман: «Рожер Славянин вместе с Ломбардцами стал мятеж на Сицилии поднимать, стал земли, принадлежащие королю, опустошать и сарацин, где только мог отыскать, убивать» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 248].

Особое внимание Ромуальд уделяет строительной деятельности норманнских правителей. Так, Роберт Гвискар «захваченные им города, которые, по его мнению, были важными, укрепил замками и башнями» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 197].

Ромуальд рассматривает также отношение правителей норманнов к разным категориям «своих» (окружение, вассалы, подданные) и «чужих» (народы, враги, мятежники): Ричард Капуанский «...с окружающими благожелательный и с верными себе кроткий, и ласковый; с мятежниками же — коварством очень страшный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 190]. Роберт Гвискар «к доминированию над кем только возможно стремившийся», а «рядовых оделял дружбой, деньгами, благодеяниями, почестями» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 197].

Герцог Рожер Борса «...всех к нему приходивших почтительно принимал и погибели предотвращал, воспитатель народов, почитатель мира, с грешниками мягкий, к своим благосклонный, к миролюбивым чужакам и со всеми любезный, а также щедрый в раздачах. Ибо действительно всем приятный, а также услужливый, и как своим, так и чужакам больше любовь, чем страх внушать стремился. Поэтому с его смертью такой скорбный общий плач стоял, что все чувствовали боль, словно о личной утрате» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 206]. Первый граф Сицилии Рожер «...своими и своих военной силой усердно трудясь, своих в самом деле обогащал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 202], а его сын король Рожер II «...на людях суровый, в узком кругу радушный, щедро раздавал верным почести и награды, неверным обиды и кары. Своим скорее больше страшен был, чем любим» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 237]. Король Вильгельм I «...правлением своим ненавистный и больше страх внушал, чем любовь, прибавлением больших денег озабоченный, и к тому же в расходах не щедрый, верных своих богатствами и почестями возвышал, неверным мучения доставлял и в изгнание из королевства удалиться принуждал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 253].

Итак, в оценках норманнских предводителей Ромуальд небезуспешно оправдывает свои претензии на объективность и точность. Он не стре-

мится прославлять или восхвалять заслуги того или иного предводителя норманнов, а по возможности желает беспристрастно зафиксировать, каким был тот при жизни. Его внимание привлекают известные и прославленные норманны, которых он оценивает как замечательных людей, отличных воинов, выдающихся правителей, покровителей церкви.

Ромуальд считает себя верноподданным сицилийского короля Вильгельма II и с гордостью говорит о царящей в королевстве безопасности. Он вставляет в речь представителей ломбардцев на переговорах в Венеции следующие слова: «Что же до того, что сиятельный король Сицилии к соучастию в нашем мире привлекаемый, большой благодарности заслуживающим остается для нас и приятным, поскольку его знаем как ревнителя мира и почитателя правосудия. Ибо он, среди прочих земных правителей, своим и чужеземцам мир дарует и безопасность обеспечивает, что путешественники наши на деле чувствуют и чужеземцы на опыте испробовали, которые на дорогах и стоянках без охраны спят и в лесных чащах без своих вещей остаться не боятся. И чтобы коротко подытожить, в лесных чащах его королевства можно найти больше мира и безопасности, чем в городах других королевств. И по этой причине такого правителя желаем и нашему миру союзником и нашим общим господином и другом» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 273–274].

В другом месте Ромуальд рассказывает, как посланцы германского императора Фридриха Барбароссы были ограблены крестьянами во владениях короля Сицилии, и насколько быстро злоумышленников настигла заслуженная кара: некоторых из схваченных преступников повесили по разным местам Южной Италии, «...чтобы весь мир воочию убедился, что король Вильгельм — ревнитель правосудия и справедливости, и если кто в его королевстве преступление совершит, то он не даст тому спокойно и безнаказанно уйти» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 296].

Ромуальд говорит, что посланцы германского императора (Фридриха Барбароссы) к Сицилийскому королю — граф Гуголино Бона и магистр камерарий<sup>1</sup> Родегард, получив заверенный клятвой короля Сицилии Вильгельма II мирный договор между ломбардцами и императором, заключенный в Венеции, «по королевскому разрешению возвращались (к германскому императру) в сопровождении некоего королевского

---

<sup>1</sup> Камерарий в Сицилийском королевстве — чиновник, который возглавлял финансовое ведомство.



оруженосца, который, по заведенному обычаю, сопровождал их до самых границ королевства. И когда они прибыли в некий замок, который Лакус нигер называется, то между крестьянами того замка и королевским оруженосцем ссора произошла. И когда королевский оруженосец, опасаясь крестьян, в покои посланников бросился, то крестьяне, вследствие гордости и безрассудства, в дом, в котором находились посланники, с камнями ворвались и, с ними плохо и бесчестно обращаясь, скриниария графа Гуголино Бона избили и у него отобрали одну серебрянную коппу и привилегию, которую король императору предоставил. Посланники, получив такую обиду, разгневанные в Салерно пришли, где адмиралу Гуальтерию и архиепископу [то есть самому Ромуальду, автору «Хроникона»] все совершенные дела по порядку изложили. Когда об этом стало известно королю Вильгельму, то, сильно разгневанный и встревоженный, Давида своего гостиария со своим письмом к юстициариям этой области послал, указывая им, чтобы зло содеявших и соучастников усердно разыскали, и преступников мучительно повесили бы. По получении которого тотчас началось исполнение приказанного, ибо, придя, юстициарии с королевским гостиарием кого только смогли из злодеев разыскать — схватили» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 295–296].

Вероятно, чтобы подкрепить вышесказанное, Ромуальд приводит ниже еще один случай осуществления королевского правосудия. «Крестьяне из Файано, словно предатели и клятвопреступники, подговоренные, как говорится, некими монахами, которые там же были, на Матфея, аббата Святого Бенедикта из Салерно, с мечами, дубинками и копьями напали и, проткнув ему живот и горло, жестоко убили. Узнав об этом, король Вильгельм дал наказ юстициариям Луцию Гварне и Флорио де Каммарота, чтобы его виновников с наивысшим усердием и осторожностью разыскали и преступников в узилище препроводили. Где они, приложив надлежащее рвение, неких из крестьян, которые в убийстве аббата участвовали, и Петра приора святого Бенедикта и Амато приора Файано и неких других из монахов схватили; признались крестьяне, которые схвачены были, что по совету и происками упомянутых монахов аббат был убит» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 296–297].

Когда речь заходит об отношениях монархов Сицилии с его родным городом Салерно, Ромуальд совершенно забывает о своей «беспристрастности». Наперекор всему Ромуальд постоянно говорит о том, что жители Салерно «с древности своим господам хранили верность, и в верности обычной твердо пребывали» [Romualdi Salernitani Chronicon,



1914–1935, p. 222]. Он говорит, что салернцы пошли на заключение мира с врагом короля Рожера II германским императором Лотарем только по приказу канцелярия Роберта: «себя и королевское войско, которое находилось в городе, от опасности освободили» и тем самым спасли для короля Рожера четыреста рыцарей. Он утверждает, что именно жители Салерно сожгли штурмовые укрепления союзников Лотаря — пизанцев и тем самым побудили их пойти на союз с королем Рожером [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 223].

Другой хронист лангобардского происхождения Фалько Беневенский сообщает, что не граждане Салерно сожгли штурмовые приспособления, а сами пизанцы, так как император обошел их при заключении мирного соглашения [Cronica di Falcone Beneventano..., 1845, p. 233]. Когда «Король Рожер, услышав об уходе врага с возвращенными своими 400 рыцарями, которые из Салерно пришли, став сильнее в Салерно, поспешил и гражданами Салерно с высшей преданностью был принят» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 223]. После поражения короля Рожера II от мятежных баронов Апулии «король, всю ночь проскакав, в Салерно приехал и того же самого города гражданами по заведенному обычаю почтительно был принят» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 214]. В другом месте Ромуальд, отстаивая непогрешимость верности горожан, говорит, что, когда мятежный вассал короля Вильгельма I граф Роберт прибыл в Салерно, «его [город] надеясь удержать. Но салернцы, по обычаю королю верными оставаясь, принять [графа Роберта] отказались» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 249].

Наконец, симпатии Ромуальда становятся очевидными, когда он рассказывает легенду о чудесном избавлении Салерно от гнева короля Вильгельма I: «И поскольку тот был разгневан на граждан Салерно, то в город войти отказался, но рядом с ним шатры раскинул. Много денег хотел от граждан получить, которые ему тотчас выплатить не могли, то, из-за этой обнаруженной им проволоочки еще более разгневанный, стал некоторых из них подозревать и объявил им, что, если деньги быстро не выплатят, то город разрушит. Блаженный апостол Матфей, который Богом был дан городу Салерно в покровители и заступники, город свой в таком испытании не оставил. Ибо когда король стоял против него, замышляя, как бы побольше вреда Салерно принести, то в полдень, когда стояла настолько ясная погода, что на небе не было не единого облачка, внезапно с севера обрушился шквальный ветер с сильным дождем и стремительным вихрем, и шатры всего войска повсюду опрокинул и шатер короля,

находившийся на возвышенном месте, на котором установлен был, столкнул и сдвинул и на спящего короля почти обвалил. Разбуженный король был потрясен таким наводнением и пустился бежать, взывая к помощи апостола, и едва спасся — до некоего небольшого шатра добрался. И хотя после происшедшего король свой страх в душе скрывал, однако магнаты курии и благоразумные мужи доподлинно знали, что это чудо свершилось апостолической доблестью; ведь апостолик этим поступком проявил заботу и о вверенном ему народе, и о короле, и тем самым сумел и вверенный ему народ от опасности избавить, и короля от претворения злого умысла предостеречь. Поэтому король, произошедшее с ним обдумав и страшась апостолического гнева, когда свое расположение вокруг Салерно немного привел в порядок, изменив расположение, на другой день погрузился на галеры и поспешно вернулся на Сицилию» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 251–252].

В этом отрывке прекрасно видно то, как в Ромуальде боролись, с одной стороны, верноподданный, а с другой — патриот Салерно. В своем внутреннем конфликте Ромуальд стремится сохранить равновесие между противоборствующими сторонами, которые являются для него одинаково близкими. Однако он не может отказаться от любви к родному городу ради верности королю.

Ромуальда как человека, занимавшего не последнее место в церковной иерархии — архиепископа Салерно, в немалой степени интересовали взаимоотношения правителей норманнов с римским престолом. И хотя, описывая сложные отношения правителей норманнов и папства, он пытается сохранить беспристрастность, время от времени он дает оценки действиям своих героев.

Ромуальд кратко и в общих чертах рассказывает о битве при Чивитато, произошедшей между норманнами и войском папы Льва IX в 1053 г., а также о принесении норманнами клятвы верности римскому понтифику. Однако по ходу повествования Ромуальд неожиданно делает выпад против папы: «Это первый из римских понтификов — от блаженного Петра и до него — кто с вооруженной рукой [т. е. во главе войска. — *В. П.*] на войну выступил, который, хотя и был святым и к этому всей душой стремился, однако, поскольку это не было его долгом, и не было поручено ему Господом, который более терпеть предпочитал и своих увещевал, что лучше от других претерпеть, чем других карами преследовать — по той причине, что многочисленное войско его погибнет, что он сам мог предвидеть. Ведь не учил Господь своих учеников, и не учили

Апостолы своих последователей, чтобы в мирских делах, словно светские правители, материальным мечом народ Божий защищать, но словом учения должны увещевать и личным примером вызывать обращение к набожности» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 181–182].

Ромуальд занимает активную позицию в отношении Льва IX и отстаивает распространенную в ту эпоху концепцию «двух мечей». Таким образом, в этом вопросе Ромуальд демонстрирует свою верность правителям Сицилии.

Наибольшее внимание Ромуальд уделяет своему современнику папе Александру III. Он характеризует его следующим образом: «муж благочестивый и богобоязненный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 243], «католик, достойный уважения» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 259], «дела церковные мудро и предусмотрительно устраивал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 259], «искусный и мудрый» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 277], «предвидящий и рассудительный» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 278, 289], «благочестивый и святой» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 295]. Папа Александр III, «поскольку муж благочестивый и святой, мира в церкви горячо желавший, подражающий тому, который и на небесах и на земле, был и есть, пролитием своей крови усмирил, не раздумывая ни о своем должностном положении ни о напряжении своего тела ради доброго мира и спокойствия» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 267].

Теплое отношение Ромуальда к Александру III можно объяснить личной симпатией. Они были знакомы друг с другом и действовали сообща на переговорах о мире между общинами Ломбардии и императором Фридрихом Барбароссой в Венеции в 1178 г. Папа Александр удовлетворил просьбу Ромуальда и предоставил церкви Салерно значительные привилегии.

В 1118 г. к папе Геласию в город Гаэта «пришел герцог Вильгельм, его человек связанный клятвой, и тотчас сам папа через знамя передал тому герцогу всю землю его с титулом его герцога говоря: «Точно так же, как Григорий, папа передал деду твоему Роберту Гвискару и подобно тому, как Урбан папа передал отцу твоему Рожеру, и подобно тому, как Пасхалий папа тому же Рожеру, отцу твоему, прежде ему, а затем тебе передал, так и я передаю тебе ту же землю с титулом герцога — тем же путем то же самое, данное и уступленное» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 209–210].

С избранием нового папы Каликста Ромуальд описывает ту же сцену — как герцог Вильгельм прибывает в папский дворец в Беневенто: «И сам папа тотчас тому же герцогу дал и уступил, как через знамя, передал всю землю самому герцогу со всем достоинством герцогским говоря: “К чести Божьей и блаженного Петра, главного из апостолов, и равно Павла, к верности также Римского понтификата и нашей и наших преемников каноническим установлениям, даем и уступаем тебе землю и все достоинство, точно так же, как наши предшественники, а именно папа Николай, Александр, а также Григорий, отдали однажды деду твоему Роберту Гвискарду, как, наконец, Урбан папа и Пасхалий его преемник отдали герцогу Рожеру, отцу твоему, и тот же Пасхалий затем также Геласий папа отдали тебе”» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 211].

Совсем в другом ключе описывает Ромуальд взаимоотношения норманнских правителей Сицилии и римских пап. «Рожер (II), граф Сицилии, был отлучен Гонорием папой, поскольку не позволял, чтобы епископии Сицилии отошли Риму. Вновь был отлучен тем же папой за то, что не побობающий ему титул герцога присвоил, не посоветавшись с Римским понтификом. На другой год с большим войском в Апулию вступил. Папа Гонорий, узнав что упомянутый герцог своей властью хочет себе герцогство Апулии узурпировать, инвеститура и владение которым через своих предшественников по законному праву достигнуты им были, пришел в Апулию с князем Капуанским Робертом, Родульфом графом де Ариоло, родственником упомянутого герцога, с Конверсанцами, Гримоальдом князем Бари и другими баронами Апулии против него выступил, чтобы его из Апулии изгнать. Герцог Рожер (II), муж искусный и разумный, давать его (папы Гонория) войску сражение отказывался, но в защищенных и укрепленных местах со своим войском укрываясь, так долго там оставался, пока [бароны Апулии], ослабленные отвращением [друг к другу] и необходимостью совместного пребывания, не разделились бы и каждый к себе по одиночке не возвратились бы. Папа же, видя себя оставленным баронами, в Беневенто вернулся, и за ним герцог Рожер по пятам последовал и, выслав вестника, с ним примирился и вассалом стал, и клятву принес, и от него на мосту через реку Саббат через знамя на герцогство Апулии постановлен был» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 216–217].

В очередной раз Рожер II, «не посоветовавшись с папой», после того как подчинил себе целиком норманнские владения в Южной Италии

провозглашает себя королем: «впоследствии по совету баронов и народа в Палермо себя в короли Сицилии помазание и коронование произвел» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 218]. Хронист ни словом не обмолвился при этом о реакции Рима, очевидно потому, что в тот момент в городе были заняты другим делом. Автор описывает схизму, произошедшую «в Римской церкви» после смерти папы Гонория» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 219–220].

Было избрано сразу два папы — сначала Инокентий II, а затем Анаклет. Рим достался Анаклету, а папа Инокентий вынужден был отправиться за помощью сначала к пизанцам, а затем к королю Франции Людовику: «Анаклет, владеющий властью над городом, вестника послал к кролю Сицилии Рожеру. От которого назад возвратился. По предложению которого [Рожера II], пришел в Апулию и в Мельфи собор объявил. Когда тот [папа Анаклет] упомянутого короля через вестников своих часто просил, чтобы разговор с ним держал, и ему по обычаю клятву верности принес, так как сам [Рожер II], муж лукавый и разумный, то, в свою очередь, просил отсрочку и от разговора с ним и от встречи уклонялся. Анаклет, долго в Апулии пребывавший, в Рим вернулся и там вплоть до конца своей жизни оставался» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 220].

Инокетий II присоединился к германскому императору Лотарю и совместно с ним выступил против Рожера II в Апулии [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 222]. Ромуальд говорит, что папа и германский император герцогом Апулии провозгласили Райдульфа графа де Ариоло. При этом он останавливает свое внимание на том, что между римским понтификом и императором разгорелся нешуточный спор о том, от кого из них будет держать Апулию вновь избранный герцог Апулийский. «Апостолик настаивал на том, что инвеститура герцогства Апулии по праву Римским понтификам принадлежит, и такой порядок от своих предшественников уже долгое время твердо соблюдается. Император, напротив, утверждал, что это право принадлежит империи, и герцогством Апулии должна имперская власть распоряжаться» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 223]. Наконец папа в этом споре победил и от своего имени и через свое знамя ввел Райдульфа во владение герцогством. «Что и произошло, ибо апостолик получил знамя от высшей стороны, а император от низшей» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 224].

Однако сам хронист не демонстрирует никакого уважения к креатуре, которая принадлежала двум могущественным правителям христианского

мира, — он продолжает называть Райдульфа графом: «...граф Райдульф, который себя герцогом называть стал» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 224].

«Папа Инокентий (II) со смертью Анаклета власть над Городом обрел, большое войско и римлян, и кампанцев собрал и, в землю короля вторгшись, [землю] святого Германа и почти всю землю святого Бенедикта захватил, замок Галлуциум осадил. Как услышал об этом король Рожер, Рожера — сына своего, герцога Апулии, — против него с большим войском послал, который, придя в замок, от осады его освободил, римлян победил, господина папу и многих с ним знатных римлян в плен взял. Которого король, преследуя по пятам, предпочитал к ногам господина папы униженно припасть. Но поскольку был муж [Рожер II] постоянный и твердый, сам первым ему уступить не желал. Наконец через сновавших меду ними вестников и хлопотавших о заключении мира, господин папа держа совет с кардиналами вследствие большого числа римских граждан, которые с ним были в плен захвачены, королю свою милость возвратил и, приняв от него клятву и оммаж, самого через знамя на королевство Сицилии и герцогство Апулии постановил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 225].

«Между тем Инокентий папа умер в Риме и похоронен был в Латеране на четырнадцатом году своего понтификата в год от Боговоплощения 1143 индикта 7. Ему наследовал Гвидо, по происхождению тосканец, прежде пресвитер кардинал, который был назван Целестин второй. Это соглашение, заключенное между папой Иннокентием и королем Рожером, признать отказался, но в сомнении его отозвал. Умер он на шестом месяце своего понтификата. Которому наследовал Гирард, уроженец Болоньи, пресвитер кардинал Святого Креста и канцелярий, и который Луцием вторым был назван. Услышав об избрании папы Луция, король Рожер сильно обрадовался, что тот товарищем и другом его был. Который, тотчас послав вестников своих названному папе, по морю до самой Гаэты придя, его в Чепрано встретил. И когда о заключении мира между ними долго продолжались переговоры, из-за сопротивления кардиналов к соглашению приблизиться не смогли. Вследствие чего разгневанный король на Сицилию вернулся» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 227–228].

Пытаясь добиться мира у другого папы Евгения III, Рожер II не только задаривал папу дарами, встречал с почестями, высылал на помощь войска, но даже «приказал архиепископам и епископам своей земли

посвящаться у папы Евгения; часто послов к нему для заключения мира посылал, но добиться ничего не смог» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 230].

«Между тем около рождества Господня папа Анастасий умер... которому наследовал Николай, по происхождению Англичанин, прежде рядовой каноник и аббат Святого Руфа, и после епископ Альбаненсийский, и который Адрианом четвертым был назван. Услышав об этом, король Вильгельм (I) вестников к нему о заключении мира послал, но добиться этого не смог. После около сорокадневного поста король в Салерно пришел и там до самой Пасхи оставался. Услышав об этом, папа Адриан Генриха, кардинала Святого Нерая и Ахилея, к нему послал, которого король принять отказался но в Рим вернуться указал, потому как в письмах апостолика, который королю принес, папа его не королем, но Вильгельмом господином Сицилии называл. Из-за этого происшествия папа и вся римская курия против короля была разгневана и раздражена» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 237].

Затем Вильгельм I осадил папский Беневенто, но после этого против него подняли мятеж дворяне из его войска и бароны Апулии [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 238]. Только после того, как Вильгельму I удалось разгромить мятежных баронов, он смог заключить с папой мирный договор [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 240]: «ибо папа Адриан со своими кардиналами к церкви святого Марциана, которая рядом с рекой Калор находится, пришел, милостиво дозволил королю Вильгельму к своим ногам униженно припасть. Тот, принеся клятву, как положено по обычаю, стал вассалом папы, и папа его через одно знамя на королевство Сицилии, через другое на герцогство Апулии, через третье на княжество Капуя постановил. Ему же из любви королем Вильгельмом, просьбами и старанием адмирала Майо и заступничеством архиепископа Палермо Гуто, церкви Агридженто и Мазариенсо, и частично к праву Римской церкви относившихся, Палермскую церковь подчинил, и церковных епископов той же церкви избрание навечно уступил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 240–241].

Как говорилось выше, наивысшую оценку из всех римских пап у Ромуальда Салернского получил избранный после смерти папы Адриана IV в 1159 г. Александр III.

В соответствии с такой оценкой Александра III и отношения между ним и королями Сицилии Ромуальд видит полными взаимопонимания и доверия: «Король Вильгельм [I], услышав об избрании папы

Александра [III], вестников к нему послал, и его отцом и господином со своим королевством вновь получил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 244]. «Между тем упомянутый канцелярий [германского императора христиан] по поручению императора вестников к королю Сицилии Вильгельму [II] направил, предлагая и прося, чтобы он, получив императорскую дочь в жены, заключил с ним вечный мир и к нему дружественно присоединился. Но король Вильгельм, поскольку правитель христианнейший и благочестивый, зная, что этот брак был бы сильно неприятен папе Александру и немалый ущерб мог бы принести Римской церкви, Бога и папу Александра почитая, отказался взять в жены императорскую дочь и мир заключить» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 265–266]. «Папа, древним путем собираясь пойти, вестников своих к королю Вильгельму [II] на Сицилию послал, чтобы кого либо из своих магнатов со своей стороны к нему прислал, которые бы с ним и на его стороне в переговорах о мире участвовали; ведь папа твердо придерживался своего мнения, никоим образом не заключать мира с императором без короля Вильгельма, чтобы тот, который был помощником и защитником церкви в испытаниях, при заключении мира стал бы союзником и соучастником церковным» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 269].

Жителей Рима в противостоянии с германцами Ромуальд оценивает как «гордых и надменных», которые «сверх положенного своим силам доверяя, необдуманно и беспорядочно напали на тевтонцев» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 255]. В противостоянии папе Александру III римляне оцениваются как «хитрые и коварные» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 259]. В другом месте он говорит, что «римляне по обычаю своему верность апостолику не соблюдающие» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 295].

Ромуальд очень редко обращается к внутренней истории Византии. Один раз он повествует о приходе к власти Алексея Комнина, а другой — о неудачном походе Мануила против турок. Оба рассказа очень подробны и содержат оценки автора. В первом случае Ромуальд рассказывает, как Алексей Комнин с многочисленными хитростями и уловками сверг с императорского престола Никифора Вотаниата. При этом Ромуальд воздерживается от прямых оценок действий Алексея и ни разу не называет его «хитрым», «коварным» или «доблестным». Однако в тексте угадывается неявная предвзятость автора, когда он акцентирует свое внимание на безнравственных деяниях Алексея. Командующий войском Алексей



утаивает присланное из Константинополя денежное содержание войска и уверяет своих воинов в том, что это сделано Вотаниатом нарочно. Он обещает осыпать их «благоденствиями и почестями», если они помогут возвести его на престол. После взятия Константинополя он отдал город на трехдневное разграбление, во время которого воины Алексея грабили церкви, безжалостно убивали священников, насильовали монахинь. Далее Ромуальд говорит, что Алексей взшел на императорский престол и сделал своим соправителем сына Михаила VII Дуки, чтобы «показать предводителям, что будто бы не для себя власти желает». А когда отправился на войну против норманнов, то отослал своего соправителя в передовые линии, где тот и погиб, ибо Алексей «один хотел править». После поражения в битве под Диррахием Алексей вернулся в Константинополь, где «он стал один править и всякого, кого из императорского рода мог отыскать, или зрения лишал, или они сами, желая избежать тирании, в изгнание отправлялись» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 192–193].

Итак, из этих косвенных оценок Ромуальда становится ясно, как он в действительности относится к Алексею I. Естественно, что тот был очень известным правителем и ни один уважающий себя хронист не мог пройти мимо столь крупной фигуры. Однако византийский император являлся врагом норманнов, и Ромуальд как верноподданный норманнских монархов Сицилии, чтобы оправдать их притязания и продемонстрировать свою лояльность правящему дому, обязан был представить образ императора в негативном свете. При этом автор пытается завуалировать свою пристрастность и вводит в текст повествования только косвенные оценки.

Ромуальда как дипломата интересует вопрос о заключении родственных связей между королями Сицилии и византийскими императорами, который в его представлении становится камнем преткновения в норманно-византийских отношениях. Именно неудачные попытки связать два наиболее могущественных престола родственными узами становятся причиной крупных военных конфликтов между ними: атаки норманнского флота на византийские провинции [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 227] и ответного удара империи в Южной Италии [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 239]. К этому стоит добавить еще один поход норманнского флота на Византию, в результате которого был уничтожен большой византийский флот [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 241]. Во всех случаях Ромуальд

коротко пишет о том, как государи обменивались ударами, и очень сдержанно дает оценки потивостоящим сторонам.

Вместе с тем, для Ромуальда гораздо интереснее описывать не военную доблесть норманнов и слабость византийцев, а кто из правителей следует данной клятве, а кто нет. Когда император Мануил поклялся отдать свою дочь в жены королю Сицилии Вильгельму I, а тот, в свою очередь, как «муж благочестивый и богобоязненный, клятву свою соблюсти желающий», прибыл в условленное место. Однако византийский император «клятву свою и обещания позабывший, дочь свою королю в установленный срок и место не переправил» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 261].

И в этом случае Ромуальд не торопится прямо назвать Мануила клятвопреступником. Вслед за этим он повествует о неудачном походе императора против турок, в результате которого он потерял войско, имущество, взятые с собой святые реликвии, много родственников и попал в плен к туркам, из которого, заключив перемирие с султаном, «в землю свою униженный и обесславленный вернулся» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 267]. Этот пространный рассказ о бесчисленных потерях византийцев хронист венчает выводом о том, что все его бедствия произошли «как мы верим, по справедливому суду Бога»: «Справедливый же судья рассмотрел, что император, пренебрегая истинной религией, преступил клятву отдать свою дочь сиятельному королю Сицилии, и через врагов веры решил его наказать и, обдумав позор того, что крест его должен будет неверному правителю служить, а плен у неверных послан был императору в воздаяние за преступление» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 268].

Таким образом, хронист дает оценку действиям византийского императора, в первую очередь, как верноподданный короля Сицилии. Как человек западноевропейской культуры Ромуальд приписывает византийскому императору тягчайшее из всех преступлений — клятвопреступление, за которое наказывает уже не человек, а Бог. Он выступает также как христианин, который считает своего господина Вильгельма II, исповедующего «истинную религию», несправедливо униженным отказом императора и описывает торжество божественного правосудия, которое вершиться над византийцами руками «врагов веры».

Хронист проявляет особый интерес к ломбардцам. При этом его больше интересует борьба общин Северной Италии с германским императором, чем участие ломбардцев колонистов в смутах на Сицилии. В то же

время Ромуальд воздерживается от оценок действий ломбардцев, которые во главе с графом Рожером Славянином подняли мятеж против короля Вильгельма I и долгое время успешно сопротивлялись королевским войскам в Бутерии [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 248].

В то же время автор очень высоко оценивает ломбардцев в противостоянии с германскими императорами: медиоланцы «мужи воинственные и деятельные, город свой огромными рвами окружили, и императору отважно и мужественно сопротивлялись» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 242], германский император «воинственным гражданам противостоять был не в состоянии» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 249], «и так случилось, что ломбардцы, которые среди других народов одни свободой наслаждались, но вместе с Миланом зависть ринула, так как вслед за миланцами сами жалкому рабству тевтонцев подчинились» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 250]. «Когда же этот город [Александрия] императором был осажден, так как он был только построен и еще не полностью окружен рвами, и дома его были соломой покрыты, тевтонцами в презрение и в насмешку Соломенным городом был назван, а впоследствии в военных столкновениях железным оказался» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 263]. «Но александрийцы, поскольку мужи сильные и в войне учнейшие, и за свободу сражавшиеся, стали императору воодушевленно оказывать сопротивление, рвы свои защищать и их машины своими машинами штурмовать» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 263]. «Ломбардцы в обеих военных науках тщательно обученные — ибо они на войне деятельные и в поднятии народа удивительно искусны» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 273].

Вполне естественно, что Ромуальд как дипломат и представитель короля Сицилии на мирных переговорах в Венеции с большим интересом описывает обстоятельства борьбы между ломбардцами и императорами в Северной Италии, как предысторию заключения договора о мире между враждующими сторонами. Приведенные выше оценки не оставляют сомнений в том, что Ромуальд сочувственно относился к ломбарцам, «которые среди других народов одни свободой наслаждались».

Почему же Ромуальд воздерживается от оценок действий ломбардцев на Сицилии? По всей видимости, он сознательно избегает излагать свое мнение и придерживается официальной версии. Когда хронист взялся за создание хроники, то над ним не довлела воля какого-либо определенного норманнского правителя и он был относительно свободен в отборе

материала и своих оценках. Именно отстраненность, лапидарность и отсутствие прямо расставленных акцентов в тексте «Хроникона» создает иллюзию объективности автора.

Вместе с тем, хотя Ромуальд и не был скован каким-либо заказом, он был человек своего времени, и на его работу оказывали значительное влияние принадлежность автора к христианскому вероисповеданию, занимаемое им высокое положение церковного деятеля, преданность норманнским королям Сицилии, происхождение автора из лангобардской фамилии города Салерно, личный опыт и пристрастия очевидца и участника описываемых им исторических событий.

Поскольку Ромуальд являлся участником многих описываемых им событий, неудивительно, что его интересовали не только дипломатические миссии, в которых ему доводилось участвовать, но и внутривосточная жизнь. В этой жизни он выделяет времена спокойные, о которых нечего сказать, и времена смутные, о которых хронист рассказывает довольно подробно.

Во всех конфликтах норманнских королей Сицилии с баронами королевства Ромуальд неизменно занимает сторону монархов. Он целиком одобряет привлечение ими к делам управления государством людей незнатного происхождения: «Сколько бы упомянутый король [Рожер II], не был наделен природными благоразумием и рассудительностью, однако умных мужей различных сословий из различных частей света созвал, назначил быть своим советом. Георгия — мужа, во всех обстоятельствах полезного, благоразумного, предвидящего и рассудительного, вызванного из Антиохии, поставил великим адмиралом, благодаря совету которого и благоразумию много побед одержал на море и на суше. Гварина и Роберта, клириков ученых и предвидящих, последовательно в разное время канцеляриями назначал. И если кто из добрых и разумных, или из своих земель или в чужих рожденных, мирян или клириков, был в состоянии приходить, приказывал при нем находиться, и по делам их оценивая, в зависимости от этого их различными почестями и богатствами возвышал» [Chronicon..., 1914–1935, с. 233–234]. «Наконец юношу Майона, уроженца города Бари, мужа во всех обстоятельствах красноречивого, очень рассудительного и предвидящего, сначала скриниарием, затем вице-канцелярием, впоследствии канцелярием сделал» [Chronicon..., 1914–1935, с. 234–235].

Ромуальд не одобряет заговор баронов с целью убийства адмирала Майона и считает его «верным» и «преданным» королю. Вот как

выглядела его версия событий: «Тем временем Ионатас граф Концы, и Джильберт граф Гравина, и Боэмунд граф Монополи, и Рожер граф, Ачерро, и Филипп граф де Сангро, и Рожер граф Трикариции, и многие бароны с Мельфийцами и Неаполитанцами и некоторыми другими против адмирала Майона заговор устроили, объявив его предателем короля и стремящимся присвоить королевскую власть.

Услышав об этом, король Вильгельм, поскольку адмирала нежно любил и из других на него больше всего полагался, на них был чрезвычайно разгневан и, предупреждая их через частых вестников и письма, приказывал, чтобы от этого замысла отказались, поскольку он сам адмирала верным помощником считает. Что они сделать пренебрегли, говоря, что власть и управление адмирала над собой больше терпеть не желают. По какой причине по всей Апулии большая война и ссора началась. Маттео Боннель, который поклялся взять в жены дочь адмирала, с некоторыми другими баронами Сицилии тому заговору, хотя и скрытно, благоволил. Графы ему пообещали, что если убьет адмирала, то Клеменцию, графиню Катанцарии, ему отдадут в жены. Он надеждой на это и обещанием воспламененный под предлогом верности королю, взволнованный, взялся за убийство адмирала. И когда адмирал от друзей своих против того часто предупреждаемый, тогда ради родства, о котором между ними договоренность была, тогда ради многих благодеяний, которые тому оказал, этому верить отказывался. Пока после посещения ночного богослужения у святого Мартина адмирал от архиепископа Палермо возвращался, Маттео Боннель устроил засаду на дороге и вблизи ворот блаженной Агапы ему навстречу вышел, и его, пронзив мечом, убил, и той же ночью из Палермо ускользнул и бежал в свою землю. Узнав об этом, король Вильгельм был сильно взволнован и страдал, поскольку эти события вызвали волнения в городе, и Маттео Боннель имел многочисленных союзников, скрыл свое горе и внешне смерть адмирала невозмутимо переносил. Почему жену его и детей, сестер и братьев, и все их имущество заблаговременно принял [под свою защиту]. Бароны же и многие из народа, которые в произошедшем были союзниками Маттео, узнав, что королю это известно и равным образом неприятно, сильно испугались как бы король со временем, уловив удобный момент, за этот случай жестко бы им не отомстил. Стали между собой и с некоторыми другими частным образом обсуждать то, каким образом захватить короля или смерти его предать; что сделано было. Ибо с приходом праздничной пятницы сорокадневного поста, пока король намеревался отправиться

к мессе, по сговору с кастеляном и слугами, узилища были открыты, и граф Вильгельм де Принципат, и Ричард де Мандра, и Александр Монах, и многие другие узники, тотчас оставившие узилища, схватив оружие, бросились во дворец. Многие из наемников и из народа союзники в этом заговоре к узникам присоединились и стали их в штурме дворца поддерживать. Король же, об этом деле не ведавший, неожиданностью происходящего потрясен был, к окну в Пизанской башне подошел и стал взывать о помощи к прохожим. Но поскольку никого не оказалось, кто бы на помощь поспешил, без сопротивления король был захвачен и в узилище заключен, королева также со своими детьми в некоей камере с честью содержалась. Узники Рожера герцога Апулии, сына короля, посадив на коня, по всему городу Палермо по кругу водили, желая этим успокоить волнение народа. Это совершив, с приходом ночи узники заперли дворец, чтобы никто без их разрешения не мог в него ни войти, ни выйти. На утро же, с приходом дня, опять герцога Рожера по городу на коне водили. В это время между сарацинами и христианами того же города началась большая война, и многие из сарацин погибли и подверглись разграблению. С приходом же ночи субботней граф Вильгельм де Принципат и Танкред граф де Лечче с некими другими Маттео Боннеля, который стал главой этого заговора и тогда был у Местректы, быстро разыскали, и его со своим войском быстро в Палермо отвели; очевидно, боялись того, что может случиться, если долго медлить будут, — король, незаконно захваченный, с помощью народа из их рук вырван будет. Днем в субботу Ромуальд Салернский и архиепископ Мессины Роберт, и Ричард епископ Сиракуз, и Тустин епископ Мазарии, видя короля незаконно захваченным и дворец разграбленным, худшего в будущем ожидая, стали призывать народ обратиться к освобождению короля, что и было сделано; ибо народ по их призыву схватив оружие напал на дворец, собравшимся узникам и тем которые были во дворце заявляя, что если короля не освободят, всех перебьют. Те же, страхом потрясенные, поскольку ни от кого не могли получить помощь, и не в силах сопротивляться народу, к ногам короля униженно припасть поспешили, вымаливая у него милость и милосердие. Когда своего добились, вместе с королем к окну пизанской башни подошли. Тогда король весь народ за свое освобождение поблагодарил, приказывая, чтобы по одному по своим домам расходились и в мире успокоились. Архиепископы же и епископы с другими верными во дворец поднялись, чтобы короля в несчастье, в котором пребывал, по возможности утешить. К этому горю короля горе не меньшее присоеди-

нилось; пока ради освобождения короля предпринималось нападение на дворец, герцог Апулии Рожер, сын его, был ранен стрелой в правый глаз и по прошествии нескольких дней скончался от этой раны. Маттео Боннель, услышав об освобождении короля, много горевал, но скрывал это, и через вестников своих королю передал, что о его пленении много горевал и что ради его освобождения со своим войском приходил. Король же, узнав злобу его, осведомленность свою о случившемся в прошлом скрывая, через послов ему ласково отвечал и к нему с изъявлениями своей милости их отослал. Они же, которые короля пленили и дворец разграбили, боясь короля, к Маттео Боннелю равным образом бежали. Маттео же с Вильгельмом и Симоном и Танкредом графами и многими другими до самой Фавары шел, и через частых вестников, между ним и королем сновавших, к такого рода соглашению пришли.

Король с добротой своей и милостью всем их преступлениям, которые против него совершили, простил. Он возвратил свою милость и земли Маттео Боннелю и другим баронам Сицилии, а графов Вильгельма, Симона и Танкреда со многими другими, которые в своих землях оставаться не захотели, целых и невредимых с их имуществом до самой Террацины на галере доставили, другим же в Иерусалим идти было дозволено» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 244–248].

Труд Ромуальда содержит много интересных подробностей о мятежах и волнениях. В некоторых из них он был не только очевидцем, но иногда и сам принимал деятельное участие, оставаясь лояльным сицилийским монархам. Он не обходит молчанием обстоятельства еще одного заговора: «Король Вильгельм [II], как мы упоминали, как по причине многих благодеяний, которые сам со своей матерью своим правлением принес, людьми [вассалами] своими стал очень любим, и королевство свое мужественно стал в мире держать. Стефан канцелярий, который, правда, сначала себя скромным и кротким показывал, в последующем в гордости вознесся — по совету плохих людей к местным страны стал относиться с ненавистью, а также с подозрительностью, он к рождеству Господа с королем и королевой и магнатами курии в Мессину пришел. Гилберт граф Гравина, родственник королевы и канцелярия, который тогда был капитаном всей Апулии, с большим войском в Мессину пришел. Канцелярий, когда с ним посоветовался, графа Генриха, брата королевы, схватил и в Региум под охрану его поместил за то, что тот якобы со многими сговаривался канцелярия и графа Джильберта смерти предать. По какому случаю Ричард граф де Молисио, Бартоломей де Парисино, Иоанн

де Синополи и многие другие схвачены были и в узилище помещены. Случившееся людские души всего королевства взволновало. После этого по совету и с помощью канцелярия Джильберт граф Гравино графство Лорителло со всем к нему относящимся от короля добился и в Апулию с почестью вернулся. Канцелярий же с королем и королевой к Пасхе в Палермо вернулся, тогда по прошествии немногих дней, Маттео гражданина Салерно магистра нотариия королевского дома и фамилиария без причины схватить велел. Маттео был человеком разумным и рассудительным, получившим воспитание при королевском дворе, в королевских делах верностью отличался. После восьмого дня пасхи народ Мессины, обращенный в волнение, в Регий пришел и графа Генриха из узилища выпустил, графа Ричарда, который в узилище в Тавромении содержался, освободил, и Одона Квареля, клирика канцелярия и его лучшего друга, который там находился в Мессине, убили. Узнав об этом, народ Палермо подобный мятеж поднял, нападение на канцелярия совершил и его со всеми своими в кампанарской башне на протяжении одного дня осаждал, на другой же день по приказу короля и королевы с некоторыми из своих на галеру проводил. Но когда проходил у Ликато, галера разбита была. [Канцелярий] на другой корабль поднялся и в Иерусалим пришел, где через некоторое время погиб. Граф Лорителло Джильберт с сыном своим графом Андрии Бертраном от всех своей земли клятвенно отказался и в Иерусалим отправился. Графы Генрих и Ричард, после того как из узилища вышли, вместе с горожанами Мессины на двадцати галерах в Палермо пришли — им король возвратил свою милость и отнятые земли. После того как канцелярий и граф Джильберт страну оставили, страна в мире и спокойствии пребывала» [Romualdi Salernitani Chronicon, 1914–1935, p. 256–257].



## Глава 8

# Армяне в правящих элитах мусульманского Востока (XI–XV вв.)

**Ц**ель исследования<sup>1</sup> состоит в сборе разпыленной по источникам информации для изучения столкновений религий и этносов на примере присутствия армян в социально-политической жизни мусульманского Востока, выявить те оттенки кросс-культурного диалога, которые способствовали выработке стратегий выживания в иноязычной и инорелигиозной среде. На конкретных примерах выявлена роль армян в истории правящих элит стран мусульманского мира — Фатимидского Египта, государства Аййубидов, мамлюкского султаната других государств. Хронологические рамки изучения охватывают XI–XV вв. Проведенное исследование показывает, что в правящих элитах мусульманского Востока армяне были представлены среди полководцев, визирей, устадаров, атабеков и — иногда — среди правителей локальных династий. Надо заметить, что в политической жизни государств мусульманского Востока немаловажную роль играли также женщины, которым арабо-мусульманские источники приписывали армянское происхождение.

Актуальность исследования состоит также в том, что оно, наряду с армянами, коснулось и представителей других немусульманских этно-конфессиональных общин (грузин, сирийцев, греков, евреев и др.), также игравших значимую и заметную роль в жизни мусульманского Востока, и может оказаться полезным для изучения вклада и места других иноверных народов в средневековом исламском мире<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Работа публикуется в рамках исследований тематического проекта ГКМ МОН Республики Армения (код проекта- 20RF-143).

<sup>2</sup> Автор выражает благодарность старшему научному сотруднику Института востоковедения РАН, к. и. н. Александру Акопяну и к. и. н. А. Варданяну за ценные обсуждения, замечания и помощь в подготовке публикации.

Роль армян в политической жизни мусульманского Востока в разное время периодически привлекала внимание историков и ориенталистов. Большой интерес для изучения этой тематики представляют исследования французских ориенталистов М. Канара и Г. Вие, последний из которых считал, что период правления армянских визирей в Фатимидском халифате по праву можно назвать «Армянским периодом» в истории Египта [Viet, 1896, p. 18; Canard, 1954]. Ценным материалом для исследования вопроса может служить труд Г. Мсрляна, в котором приводятся обширные переводы из арабских источников о видных деятелях с армянским происхождением в истории Египта [Мсрлян, 1947]. Для изучения роли и места армян в мусульманском мире большой интерес представляют статьи и монографии А. Каковкина, А. Орака, С. Дадоян, С. Зейтляни др. [Каковкин, 1982; Orak, 1958; Zeltlian, 2006; Dadoyan, 2013; Dadoyan, 2017].

**Женщины армянского происхождения в элитах мусульманского Востока (XI–XIII вв.).** В числе женщин, оставивших заметный след в политической жизни государств мусульманского Востока, были такие, которым приписывалось армянское происхождение, — это были наложницы и матери мусульманских правителей. Например, армянкой по имени Катр ан-Нида была мать аббасидского халифа аль-Каима (1031–1075) [ан-Нуджум..., 1963, с. 67]. Она была любимицей и наложницей халифа аль-Кадира (991–1031) и, будучи достаточно энергичной женщиной, пыталась играть активную роль во внутривластной жизни халифата. Так, после завоевания Багдада в 1055 г. сельджукидом Тогрулбеком (1040–1063) бувейхидский ставленник аль-Басасири, который был начальником гарнизона халифа и визирем, поднял мятеж и перешел на сторону Фатимидов. Аль-Басасири заключил в тюрьму вставшую на защиту своего сына Катр ан-Ниду, однако вскоре отпустил ее, подарив ей резиденцию и назначив пенсию [Мсрлян, 1947, с. 266–269]. Позднее аль-Басасири был разбит объединенными силами Тогрулбека и Алп-Арслана (1063–1072). В 1059 г. Тогрулбек отправил Катр ан-Ниду вместе с внуком аль-Ка'има из Васита в Багдад [Hanne, 2007, p. 93–95], где она и жила до самой смерти: «В 452 г. х. (1061)<sup>1</sup> умерла мать халифа аль-Ка'има, она была армянкой, и звали ее Катр ан-Нида<sup>2</sup>, или, говорят,

<sup>1</sup> Один из арабских источников XI в. сообщает, что Катруннеда умерла в среду 23 декабря указанного года [Makdisi, 1957, p. 16, 32].

<sup>2</sup> В связи с упоминанием имени Катр ан-Нида (قطر الندى, араб. «капли росы»), которое носила «царица» халифа с армянским происхождением, нужно отме-

Бадр аль-Дуджа, или ‘Алам. Она та, которую заключил в тюрьму аль-Басасири, когда царствовал в Багдаде», — пишет Ибн Тагрибирди [аль-Нуджум..., 1963, с. 67].

После смерти аль-Ка’има власть перешла к его внуку аль-Муктади (1075–1094), так как отец последнего умер за три месяца до его рождения. Матерью этого халифа также была армянкой по имени Куррат аль-‘айн (также Урджуван или ‘Алам) [аль-Ибар..., 1985, с. 323]. Интересно, что и преемника аль-Муктади, халифа аль-Музтазхира (1094–1118), родила армянка по имени Харам.

Таким образом, получается, что в период с 1031 по 1118 г. в халифате правили халифы, чьи матери и наложницы, родившие им халифов-престолонаследников, были армянками. Армянкой была также и мать халифа аль-Мустади (1170–1180): «В этом году [575 г. х] во второй день месяца зу-л-када умер имам аль-Мустади би-Амриллах, аль-повелитель правоверных, отец [халифа] Мухаммада аль-Хасана б. Йусуфа аль-Мустанджида, да будет Аллах доволен им, а матерью его (*умм уалад*<sup>1</sup>) была армянка, которую звали Гадда, или Ёддат» [аль-Камиль фи-т-тарих..., 2012, р. 97]. Хотя в армянских письменных источниках нет ни единого

---

тить интересную параллель. В IX–XI вв. среди женских представителей армянских Багратидов нередко встречается собственное имя Катраниде, или Катрамиде (например, Катраниде — жена Ашота I Багратуни (985–990), Катрамиде — жена Гагика I Багратуни (989–1020) и т. д.). Известный лингвист академик Гр. Ачарян в своем труде указывает, что встречаются разные формы этого имени (Катраниде, Катрамидес, Катрониде и. т. п.) и что этимология его неясна. Надо отметить, что до сих пор вопрос так и остается открытым, а значение и этимология имени Катраниде не выявлены. Катраниде, жена Ашота Багратуни, известна поставленным ею хачкаром (крест-камень), находящимся в Гарни, который датируется 879 г. На нем встречается первое упоминания этого имени в форме Катраниде: Թռնալաւնու ՅԻԸ (879) Յանուն Ա(ստուն)ն) եւ Կտրանիդի հայր թագին, որ Կանգնեալ զսուրբ խաչս ի րարէլիստիքի(ն) ինձ (В 879 году я, царица армян Катраниде, установила этот Святой крест во имя Бога для ходатайства за меня) [Ачарян, 1942, с. 582; Петросян, 2008, с. 94]. Имя Катр ан-Нида (Катр ун-Неда) в Арабском халифате, конечно же, было известно и раньше XI века: например, жену халифа аль-Мутадида (892–902), дочь Тулунида Хумаравейха ибн Ахмада, также называли *Катр ан-нида* [al-Tabari, 1985, р. 3, 20]. С большой долей вероятности можно предположить, что вышеприведенные армянские формы женского имени являются производными от заимствованного арабского имени Катр ан-Нида.

<sup>1</sup> Понятие *умм уалад* (букв. «мать ребенка») для исследуемой эпохи, как правило, означало наложницу, общественная роль которой сводилась к тому, что она давала хозяину сына [Vernon, 1830, р. 2].

упоминания об армянках — матерях (или наложницах) халифов, однако логично предположить, что именно этот образ нашел отражение в армянском народном эпосе Сасна црер («Сасунские удалыцы»), где за «багдадского халифа» (т. е. аббасидского халифа) выдается замуж Цовинар, дочь армянского царя Гагика [Давид Сасунский, 1939, с. 3–13]:

Вот начало: был нехристь халиф,  
Да еще царь армянский Гагик,  
Нечестивый халиф в Багдаде царил,  
Царь Гагик Берд-Капотинном владел.  
Был стар царь Гагик, он в седилах был,  
Он груди имел добра,  
Наследника не имел.  
А царская дочь красива была,  
Звалась Цовинар-хатун.  
В те времена царь, что был посильней,  
Силою брал дань у других.  
А багдадский халиф был могуч, силен.  
Он с войском пришел в наш край,  
И все об одном думал халиф  
И царю армянскому весть послал.  
Сказал: «Мне в жены дочь отдай!» —  
И ответил царь: «Ты — араб, я — армянин,  
Славлю я крест, идолов — ты,  
Зачем же дочь свою отдам тебе?  
Я дочь свою не дам тебе». И халиф сказал: «Государь,  
Коли мирно не отдашь,  
Так с войною мне отдашь.  
Когда мне дочь не дашь,  
Тогда возьму весь край в полон я твой,  
Народ я вырежу твой».  
Не так порешил бы отец,  
Да видит, что выбора нет, —  
Согласился и отдал он дочь.  
Он халифу посланье послал:  
«Да. Согласны. Дадим. Бери».  
А дочь свою армянский царь принарядил;  
Ей сесть на седло помогли, повезли, привезли

В столицу арабской земли.  
И лишь в Багдад они вошли,  
Халиф обрадовался им.  
Семь суток свадьбу он играл,  
Гостей созвал, пиры справлял.

Не меньший интерес представляет судьба Шаджар (или Шаджарат) ад-Дурр, бывшей вначале наложницей аббасидского халифа аль-Муста‘сима (1242–1258), а позднее ставшей любимой женой аййубидского султана аль-Малика ас-Салиха (1240–1249). Армянское происхождение Шаджар ад-Дурр подтверждают арабские историки Абу-ль-Фида’, аль-‘Умари, аль-Макризи и др. [Тарих Аби-ль-Фида, 1870, с. 201; *Chronicles of the Crusades...*, 1848, p. 553; Масалик аль-абсар..., 1971, с. 241].



**Рис. 1. Мамлюкский султанат. Шаджар ад-Дурр.  
Динар, золото. Каир, 648 г. х. / 1250 г.<sup>1</sup>**

Подчеркнуто выражение *маликат аль-муслимин* «царица мусульман», которое ранее не встречалось на мусульманских монетах. — Г. М. [Lane Poole, 1879, p. 136; Balog, 1964, p. 71–72]

Шаджар родила от султана аль-Малика ас-Салиха сына Халилия, который, однако, умер в юном возрасте. Память о нем Шаджар чтит всегда, в том числе при чеканке монет (рис. 1) и в фирманах, где она упоминала себя как мать Халилия. Смерть ас-Салиха в 1249 г. Шаджар хранила в тайне до того момента, как из Хисн Кайфа возвратился другой

<sup>1</sup> Электронный ресурс. — URL: [https://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=1632390&partId=1](https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1632390&partId=1) (дата обращения: 05.08.2021).

сын ас-Салиха, аль-Му'аззам Туран-шах (1249–1250). Последний по возвращении в Египет попытался взять в свои руки бразды правления: он назначил на главные военно-политические посты своих ставленников и сместил людей Шаджар ад-Дурр, а также мамлюков отца. Стремления Туран-шаха были быстро пресечены: во время праздника, который он организовал, мамлюки подняли восстание [Chronicles of the Crusades..., 1848, p. 549–552]. Согласно историку Людовика IX (1226–1270) Жану Жуанвиллю, к этому их подтолкнула Шаджар ад-Дурр. Подняв восстание, мамлюки попытались зарезать Туран-шаха. Однако молодой султан сумел сбежать и спрятаться в деревянной башне Думьята. Потом мамлюки осадили башню и подожгли греческим огнем, но и на этот раз султан спасся, прыгнув в воды Нила. В воде, однако, его достал амир Фаракатай (Фарис ад-Дин Ак-Тай), который и убил Туран-шаха [Mémoires de Jean sire de Joinville..., 1859, p. 107]. После расправы с опасным конкурентом Шаджар ад-Дурр стала полноправной правительницей, обладательницей титулов *султана* (султанша) и *малика* (царица).

Властная, энергичная и дальновидная Шаджар ад-Дурр после смерти своего мужа и расправы с Туран-шахом в 1250 г. провозгласила себя «царицей мусульман», что было беспрецедентным явлением в исламском мире, и начала единолично править султанатом. Это вызвало недовольство халифа и неблагоприятную реакцию в мусульманской среде. Вскоре султаном провозгласили бывшего мамлюка ас-Салиха, Аййуба Изз ад-Дин Айбека (1250–1257). Шаджар ад-Дурр вышла замуж за Айбека и тем самым продолжила участвовать в управлении государством. В 1257 г., вероятно из-за разногласий, по приказу Шаджар ад-Дурр Айбек был убит в бане. Согласно аль-Макризи, Шаджар ад-Дурр боялась, что Айбек хочет избавиться от нее, и решила действовать первой. Она установила связь с дамасским правителем, Аййубидом Насиром Йусуфом, отослав ему подарки и предложив стать ее мужем [Gottschalk, 1967, S. 52]. Однако на этот раз ей не удалась удержать власть, и вскоре она сама стала жертвой мести. Арабо-мусульманские источники в основном подтверждают армянское происхождение Шаджар, однако вместе с этим добавляют, что, возможно, у нее были тюркские корни: «Шаджар ад-Дурр была убита и брошена за цитаделью <...> говорят, (что она) была армянкой» [Тарих Аби-ль-Фида, 1870, с. 201], «в шестой день месяца *раби' аль-ахир* этого года была убита Шаджарат ад-Дурр, а тело брошено снаружи цитадели <...> у нее было тюркское происхождение, однако говорят, что она армянка» [Масалик аль-абсар..., 1971, с. 241].

Интересно отметить, что современные арабские исследователи отмечают именно армянское происхождение Шаджар ад-Дурр [ат-Тунджи, 2014, с. 112].

**Визирь и устатары (XI–XV вв.).** Армянская колония в Египте принадлежит к числу древнейших общин страны. В начале нашей эры греко-римские источники сообщали, что в «стране Нила» проживало немало армян [Каковкин, 1982, с. 150]. Одним из первых известных армян в истории мусульманского Египта был некий Вардан, который участвовал также в битвах за Александрию (640–641) и в основании города Фустат [Dadoyan, 2013, p. 66]. Согласно арабскому историку аль-Балазури (ум. 892), в Мисре<sup>1</sup> был рынок (сук), который назывался его именем (сук Вардан), и именно упомянутому Вардану видный политический деятель и полководец халифата Амр ибн аль-‘Ас поручил сбор податей с коптов [The origins of the Islamic State..., 1913, p. 342].

Особенно большой интерес представляет роль и место армян в военно-политической истории Фатимидского халифата. Накануне внутриполитического кризиса, получив в 1073 г. призыв о помощи со стороны фатимидского халифа аль-Мустансира (1029–1094), в Египет со своим семитысячным армянским отрядом в 1074 г. прибыл Бадр аль-Джамали аль-Армани [Dédéyan, 2003, p. 264]. По приказу халифа Бадр встретили в Каире с большими почестями и уважением [The Churches and Monasteries..., 1895, p. 271]. Бадру удалось быстро восстановить авторитет халифа и мощь халифата [al-Imad, 1990, p. 194]. Халиф, в свою очередь, назначил его на посты визиря (визирь меча и пера), главнокомандующего армии (*амир аль-джуйуш*), и главного судьи (*кади аль-кудат*) [Ibn Khalliqan..., 1842, p. 612–613]. Бадр стал фактическим правителем халифата. С этого момента началась «эпоха армянских визирей», когда фактически вплоть до упадка халифата пост визиря занимали в основном армяне, среди которых особую роль сыграли Бадр аль-Джамали, его сын аль-Афдаль, а также Бахрам аль-Армани. Бадр отличился и строительной деятельностью. По приглашению Бадр армянские мастера и архитекторы из Эдессы построили в Каире ворота Баб аль-Футух, Баб аль-Наср и Баб Зувейла [Yeomans, 2006, p. 46; Rabbat, 1995, p. 13].

Особенно интересной представляется личность аль-Афдаля, сына Бадр аль-Джамали. После смерти отца в 1094 г. аль-Малик аль-Афдаль

---

<sup>1</sup> Под словом Миср здесь следует понимать не весь Египет, а его центральный город Фустат, где и располагался упомянутый рынок.

Шаханшах унаследовал пост визиря и занимал его до 1121 г. В 1095 г. он лишил законного наследника фатимидского престола Низара права наследования, а в 1096 г. возвел на трон младшего сына халифа — Муста'ли. Низар бежал в Александрию и после неудачной попытки восстановления в 1096/1097 г. был убит в темнице. Сторонники Низара объявили его истинным халифом, отступили и сконцентрировались в основном в Иране, основав там вскоре секту низаритов, известных позднее как «ассасины»<sup>1</sup>. Причину раздора между аль-Афдалем и Низаром, приведшего к свержению последнего, описал Ибн Халликан: «Причина его [Низара] свержения в следующем: однажды аль-Афдаль верхом на коне вошел в дворец из Золотых Ворот, а Низар был снаружи; и так как проход был темным, аль-Афдаль не видел его. И закричал на него Низар: “Эй, армянин, спускайся [с коня], невоспитанная собака на коне”. И держал злобу аль-Афдаль, а когда умер Мустансир, аль-Афдаль свергнул его из-за страха и присягнул аль-Муста'ли» [Уафайат аль-айан..., 1972, с. 407] Однако, вероятнее всего, главной причиной свержения Низара было стремление Шаханшаха поставить на трон слабого и покорного ему аль-Муст'али.

Об армянском происхождении и влиятельности Шаханшаха сообщают также европейские источники, которые называют его Елавдалиос или Лавендалиус (искаженная форма имени аль-Афдаля), упоминая его как фактического правителя: “Rex autem Babylonis, et dux militiae ejus, nomine Lavedalios” [Fulcheri Carnotensis..., 1913, p. 311]. Особый интерес вызывают *лакабы* аль-Афдаля — аль-Малик аль-Афдаль «великолепный, достойнейший царь» [Ibn Khalliqan, 1842, p. 612] и Шаханшах — «царь царей», которые наглядно показывают его амбициозность и власть. Аль-Афдаль считался твердым приверженцем суннитского ислама [Nial, 2014, p. 7–29; Thomas, Mallett, Roggema, 2010, p. 26].

Важной эпохой в истории Фатимидского халифата стало правление визиря Бахрама аль-Армани. Предыстория его возвышения началась в 1131 г., когда пост визиря занял сын аль-Афдаля, Кутайфат. Однако его вазират был недолгим — халиф аль-Хафиз (1130–1149) вскоре заключил

---

<sup>1</sup> Сторонники Низара были известны в начале как низариты, а позднее, в особенности под воздействием западной традиции, приверженцы секты низаритов стали называться ассасинами — термином, который предположительно произошел от арабского слова хашишийя. На Востоке эта секта или ее части были известны под различными именами, такими как *батинийя*, *малахида*, *талимиийя*, *хашишийя*, *фидауийя* или просто *исмаилийя* [Saleh, 1995, p. 35–43].



его в тюрьму и с помощью будущего визиря Йаниса аль-Армани отравил Кутайфата. Вскоре сын халифа Хасан б. аль-Хафиз поднял восстание против отца и попытался захватить власть [Canard, 1954, p. 94–95]. Хасан обратился за помощью к Бахраму: «и отправил Хасан б. аль-Хафиз Бахрама аль-Армани, чтобы тот собрал войско из армян, чтобы одержать верх над [правительственными] войсками» [Тарих Ибн Халдун, 2000, с. 93]. Вскоре аль-Хафизу удалось подавить восстание и казнить сына. Бахрам в это время был губернатором области Гарбия в Египте, и в 1135 г. в самые тяжелые времена халифата, когда чуть не повторилась история с аль-Мустансиром, он с тридцатитысячным войском осадил Каир, занял его и стал визирем.

Бахрам происходил из знатного армянского княжеского рода Пахлавуни и был родственником армянских католикосов Григора II (1066–1105) и Нерсеса IV (1166–1173). Он был единственным визирем-армянином и христианином, о чем свидетельствуют арабо-мусульманские источники: «И тогда воевал тот, кто был визирем в Египте после Хасана ибн аль-Хафиза, и это Тадж ад-Даула Бахрам аль-Армани аль-Насрани (христианин)» [Тарих аль-Ислам..., 1995, с. 201]<sup>1</sup>. Бахраму на короткое время удалось создать постоянное войско из армян, а главные военные посты были разделены среди двумя тысячами армян. Усиление армянских визирей и миграция способствовали также росту числа армян в Египте. Бахрам организовал переселение 30 тыс. армян в Египет, а в середине XII в. численность армян в Египте достигала 100 тыс. человек [Туршян, 1974, с. 154]. Ибн Муйассар сообщает, что Бахрам с позволения халифа в 531 г. х. перевез в Египет своих родных и близких из Телль Башира и страны армян (*билад аль-арман*), так что их (армян) в Египте стало около 30 тысяч, они возобладали над мусульманами и стали притеснять их [Annales d'Égypte..., 1919, p. 79]. Сказанное находит подтверждение также и в армянских источниках: «И собралось множество армян в Египте (числом) 30 000» [Патмутюн Маттеоси Урхайецво, 1869, с. 254; Овсепянц, 1951, с. 420].

Бахрам в армянских источниках восхваляется как человек смелый и победоносный, который в чужой земле достиг большой славы и стал править этими землями [Тearн Нерсес..., 1830, с. 547]. Рост вли-

<sup>1</sup> Аль-Захаби упоминает Бахрама интересным образом: сначала приводит *лакаб* (почетный титул) Бахрама — Тадж ад-даула, т. е. «венец державы», а потом указывает его этническую (*аль-армани* — «армянин») и конфессиональную (*ан-насрани* — «христианин») принадлежность [Тарих аль-Ислам..., 1995, с. 201].

нения Бахрама, раздача им главных военно-административных постов армянам, организация переселения армян и открытое исповедание христианства подняли волну недовольства в Фатимидском государстве. Считалось, что действия Бахрама носили антимусульманский характер [Dadoyan, 2013, p. 190], однако, скорее всего, Бахрам таким образом пытался создать на базе своей этнической среды социальную опору и поддержку для себя лично. Недовольством и оппозиционными настроениями мусульманской общины воспользовался Ридуан б. Валахши<sup>1</sup>, апеллируя к религиозным чувствам мусульман [Fulton, p. 15; Bierman, 1998, p. 185]. Ридуан с боевым кличем *йа муджахидин* («о, бойцы джихада!») призвал мусульман на *джихад* против армян [Dajani-Shakeel, 2011, p. 46]. Согласно другой теории, в образовании сильной оппозиции против Бахрама сыграл роль тот факт, что до Бахрама в фатимидском Египте немусульмане не занимали высокие посты [Fulton, p. 15]. В итоге такая большая власть, если она сосредоточивалась у христиан или евреев, в глазах мусульманского общества интерпретировалась как превосходство христианства или иудаизма над исламом [Lev, 1997, p. 149]. Однако известно, что, например, еще в X в. христианин Иса ибн Настурус (Несториус) был визирем халифа аль-Азиза биллах (993–996), а при халифе аль-Мустансире еврей по происхождению Абу Са‘д ат-Тустари пользовался большой властью [Al-Imad, 1990, p. 173–174; Lev, 1991, p. 190].

Ридуан б. Валахш осадил и занял Каир, а Бахрам оставил пост визиря и стал священником. Начались гонения на армян и других христиан, разрушались церкви, их имущество подвергалось разграблению или конфискации. После смерти Ридуана ибн Валахша по просьбе халифа Бахрам созвал войско, и снова занял пост визиря, на котором он оставался до самой смерти. Бахрам аль-Армани умер в 1141 г., халиф аль-Хафиз с большими почестями проводил в последний путь великого визиря: «сел на краю его могилы и заплакал с горечью» [Annales d'Égypte..., 1919, p. 84].

Известны также имена ряда других визирей с армянским происхождением, которые, правда, не пользовались таким авторитетом и властью как Бадр, Шаханшах или Бахрам. Среди них известны *Музаффар б. Бадр аль-Джамали*, который в отсутствие аль-Афдаля в Каире занимал пост

---

<sup>1</sup> Ридуан, в свою очередь, не исповедовал исмаилитский шиизм, а был суннитом [Fulton, 2022, p. 15].

визиря, Абу ‘Али Кутайфат-сын аль-Афдаля, Йанис аль-Армани, Талайи б. Руззик и Руззик б. Салих [Мерлян, 1947, с. 56, 58–64].

1) *Музаффар б. Бадр ал Джамали*. В отсутствие аль-Афдаля в Каире пост визиря всегда занимал его брат Музаффар б. Бадр аль-Джамали, который также упоминается историками среди визирей Фатимидов. Один из армянских мамлюков Музаффара, амир Абу Мансур Гаста (или Густа) занимал должность губернатора Александрии и построил в 1130х гг. мечеть в цитадели (Сиди-Сариййа) Каира [Lindsay, 2005, p. 40].

2) *Абу ‘Али Кутайфат Ахмад б. аль-Афдаль*. Сын аль-Афдаля, в отличие от фатимидской исма‘илитской доктрины исповедовал ислам имамитского толка (двунадесятнический ши‘изм). Он стал визирем в 1131 г., однако пал жертвой заговора халифа аль-Хакима и Йаниса аль-Армани, гуляма своего отца.

3) *Йанис аль-Армани*. На службе у аль-Афдаля мамлюк Йанис ар-Руми аль-Армани стал одним из его командиров, а позднее занял пост визиря после Кутайфата. Прежде чем стать визирем, служил камергером (*мутавалли аль-баб*) и сыграл важную роль в убийстве Кутайфата и в возведении аль-Хафиза на халифский трон. В свою очередь, халиф наградил его визиратом. Однако Йанис имел личное армянское войско и представлял для халифа потенциальную угрозу, поэтому аль-Хафиз из предосторожности и отравил его в 1131 г. Йанис начал постройку двух мечетей — Масджид Йанис и Масджид аль-Фатх, которые достроили его сыновья [Leiser, 1985, p. 29–47; Dadoyan, 2013, p. 129].

4) *Талайи б. Руззик*. Был визирем в 1154–1161 гг., пал жертвой заговора.

5) *Руззик б. Салих*. Стал визирем сразу после смерти отца, однако был убит будущим визирем Шаваром.

Из мамлюкского периода, благодаря исследованиям Г. Мерляна, стали известны имена и деятельность трех визирей и устадаров (майордомов<sup>1</sup>) армянского происхождения в мамлюкском дворе. Речь идет о Муваффаке ад-Дине Абу-л-Фарадже, который стал визирем после 1390 г., об ‘Абд ар-Раззаке б. Абу-л-Фарадже, унаследовавшем пост визиря после смерти отца, а также занимавшем должность *устадара*, и о визире и устадаре ‘Абд аль-Гани б. Тадж ад-Дин [Мерлян, 1947, с. 99–102].

<sup>1</sup> Майордом — глава дворцовых служб и слуг. Пост устадара являлся одним из ключевых постов при султанском дворе и, как видно, иногда мог совмещаться с постом визиря [Elbendary, 2015, p. 117].

В процессе исследования выявлены имена еще двух устадаров, которые играли важную роль в мамлюкском султанате. О первом из них сообщает Халил ибн Шахин аз-Захири: «и в этом году (833 г. х. / 1430 г.) умер устадар ‘Абд аль-Кадир б. Абд аль-Гани б. ‘Абд ар-Раззак б. Абу-л-Фарадж аль-Армани». Последний был похоронен рядом со своим отцом в медресе. Аз-Захири пишет о его мягком характере, и то, что устадар был «любим среди людей добра (*ахл аль-хайр*)» [Найл аль-амаль..., 2002, с. 275].

Более подробные сведения удалось найти об другом устадаре Зайн ад-Дин Йахйа б. ‘Абд ар-Раззак, «который был по происхождению армянином, и чье имя было Йахйа б. ‘Абд ар-Раззак аль-Армани» [Бадаи аз-зухур..., 1984, с. 39]. Он был могущественным и влиятельным лицом при дворе мамлюкского султана Джакмака (1438–1453), в чьих глазах «не было равного Зайн ад-Дину среди устадаров» [Ibn Iyas, 1984, p. 40]. Однако с приходом к власти султана Каит-бея (1468–1496) начались гонения на устадара. Согласно Ибн Ийасу, «между устадаром и султаном была давняя вражда с тех пор, когда султан еще был солдатом». В итоге Каит-бей арестовал Зайн ад-Дина, заключил его в темницу и приказал бить его при нем каждый день до тех пор, пока последний не умрет. В результате полученных увечий устадар умер. После смерти устадара султан приказал унести его тело в его дом, обмыть и похоронить [Бадаи аз-зухур..., 1984, с. 39–40].

**Кутлуг аль-Армани и Бадр ад-дин Лу’лу’.** В начале XII в. в Южной Армении, в регионе вокруг города Хлат, утверждается династия Сукманидов. Сукманиды вскоре принимают титул шах-и-арман («царь армян): «В Великой Армении был (правил) амир из рода Сукмана, который по-персидски назывался *шах-и-арман*» [Chronique de Mychel le Syrien, 1905, p. 175–176]. Мусульманская династия Шахарменов правила в Южной Армении в 1100–1207 гг., пока их эмират не был завоеван Аййубидами, которые также приняли титул «шахармен». История происхождения Сукманидов спорная — им приписывалось и тюркское [Chronique de Mychel le Syrien, 1905, p. 176; Туршян, 1964, с. 117–134], и курдское происхождение [Рыжов, 2004, с. 502]. Считается, что шахармены Сукманиды были известны как «христианофилы» [Dictionary of the Middle Ages, 1989, p. 485].

Из арабских источников становится известно, что один из последних представителей этой династии был армянином из Сасуна: «И в 595 г. х. (1198 г.) умер господин Хлата Бадр ад-Дин Ак-Сункур Хазардинари

и овладел Хлатом его хашдаш<sup>1</sup> Кутлуг<sup>2</sup>, который был мамлюком армянского происхождения, [родом] из Санасуна / Сасуна (Кутлуг армани аль-асль мин Санасуна), и правил Хлатом в течении 7 дней, потом собрались на него люди, спустили с крепости и убили его» [Тарих Абу-ль-Фида', 1997, с. 183; Китаб аль-йбар ли..., 1867, с. 180; Тарих Ибн аль-Уарди, 1868, с. 113]. Термин *аль-армани* здесь следует интерпретировать как сообщение о происхождении, о национальной принадлежности последнего: «он был *мамлюком армянином* и происходил из Санасуна» (уа кана мамлукан армани аль-асль мин Санасуна) [Масалик аль-абсар..., 1971, с. 111]<sup>3</sup>. Кутлуг аль-Армани, по всей вероятности, заключил в темницу (в цитадель — у Ибн аль-Варди) сына Бектимура — Мухаммада и занял трон, чем вызвал недовольство мамлюков и народа, и в итоге его свергли. После того как Мухаммад б. Бектимур взшел на трон, управление государством передал в руки некоего Шуджа уд-дин Кутлуга ад-Давадара аль-Кифджака, который «был очень добр к подданным и к войску» [The Chronicle of Ibn al-Athir..., 2008, p. 121–122], и которого — по его же приказу — убили спустя два года. Смерть Кутлуга аль-Кифджакки повлекла большое недовольство и свержение Мухаммада, которого Ибн аль-Асир характеризует как глупого юнца, пьяницу и азартного игрока [The Chronicle of Ibn al-Athir..., 2008, p. 122]. Возможно, что в последние годы Шах-Арменов фигурировали не один, а два мамлюка по имени Кутлуг: первый из них Кутлуг аль-Армани, второй — атабек Мухаммада б. Бектимура, т. е. Шуджа' уд-дин Кутлуг, «Кифджакки»<sup>4</sup>.

Еще одним примером представителя правящей верхушки мусульманского Востока с армянским происхождением был Бадр ад-Дин Лу'лу', мамлюк зенгидского атабега Мосула Нур ад-Дина Арслан-шаха (1192–

<sup>1</sup> Хашдаш — производное от персидского *ходжа даш*, как назывались мамлюки-собратья, или сотоварищи, которые служили одному и тому же амиру [аль-Муджам аль-захаби..., 1829, с. 243].

<sup>2</sup> В последнем издании своего труда о мусульманских династиях К. Э. Босуорт начало правления Кулуга отсчитывает не с 1198 г., как свидетельствует Абу-ль-Фида', а с 1197 г. [Bosworth, 1996, p. 197].

<sup>3</sup> Следует заметить также, что, если один из мамлюков армянского происхождения в более позднее время хотя бы на короткое время взял в руки бразды правления в Хлате, из этого никак не следует, что династия Шах-Арменов была армянской (замечание автора. — Г. М.).

<sup>4</sup> Рассказывая о происхождении Шуджа ад дин Кутлуга, аль-Умари объясняет, что «упомянутый Кутлуг был кипчаком по происхождению» (*ва кана Кутлуг аль-мазкур кифджакки аль-джинс*) [аль-Умари, 1971, с. 111].

1211). После смерти Арслан-шаха он стал атабегом Насир ад-Дина Махмуда (1219–1222), а в 1222 г. провозгласил себя султаном Мосула и благодаря дальновидной, гибкой политике, маневрируя среди мамлюков, монголов и Аййубидов, смог удержаться во власти довольно долгое время — вплоть до 1259 г. [Patton, 1991]. Армянское происхождение Лу'лу' подтверждается в средневековых арабских источниках: «и в этом году (657 г. х. / 1259) умер(ли) Ахмад б. Аби... и [в этом году умер] господин Мосула, Бадр ад-Дин Лу'лу' аль-Армани аль-Атабеки» [Сийар а'лам ан-нубала'..., 1985, с. 286; аль-Ибар фи хабар..., 1985, с. 332; Тарих аль-Малик аз-Захир, 1983, с. 47].

\* \* \*

Обобщая и анализируя вышеприведенный материал, можно сделать некоторые общие выводы.

Конечно же, все деятели, о которых идет речь в статье, были глубоко интегрированы в мусульманское общество, но в то же время, надо заметить, что многие из них хотя бы частично сохраняли свою этническую идентичность, так или иначе они проявляли себя как часть армянского народа. Для сказанного хорошим примером может служить Бадр аль-Джамали, которого также называют «полухристианином-полумусульманином» [Zeitlian, 2006, p. 47]. Бадр аль-Джамали считался покровителем христиан и армян Египта, что, соответственно, положительно отразилось на жизни армянской общины [The Churches and Monasteries..., 1895, p. 1–2]. Интересная деталь, согласно сведениям Абу Салиха аль-Армани, Бадр аль-Джамали, как и аль-Афдаль и Кутайфат, были похоронены у армянской церкви Св. Иакова в районе аль-Басатина (место погребения Бадра до сих пор является предметом дискуссии) [Dadoian, 2011, p. 126–127, Zeitlian, 2006, p. 47]. На взгляд автора, еще одним значимым индикатором причастности к конкретной этнической общности служит отраженный в данном исследовании факт, что упомянутые визири формировали и держали собственные гвардии и отряды из армян, т. е. из людей своей же этнической среды, на которых они могли опереться.

Конечно, религиозная идентичность в исследуемой эпохе имела большое значение. Принято считать, что один только факт армянского происхождения не позволял современникам-армянам признавать то или иное лицо армянином, особенно когда это лицо становилось вероотступником. Вследствие этого образ армянина идентифицировался лишь с армянином-христианином, т. е. с принадлежностью его к армянской

апостольской церкви. Этим можно объяснить тот феномен, что в армянских источниках об упомянутых видных армянах, которые приняли ислам, прямых упоминаний не встречается. Подобным же образом еврейская письменная традиция молчит о тех евреях-мусульманах, которые добились высокого положения на мусульманском Востоке [Fischel, 1999, p. 67].

Однако сказанное не исключает того, что и одно только этническое происхождение служило достаточной основой, чтобы современники считали этих людей армянами. Молчание армянских источников можно объяснить тем, что авторы этих произведений в основном были представителями армянской церкви — в свете этого их подход к данному вопросу более чем понятен. Тем не менее сообщения о вышеупомянутых визирях как о видных армянских деятелях в труде Абу Салиха аль-Армани, или же, например, упоминание о Бадр аль-Джамали у Матеоса Урхаеци (Матфей Эдесский) как «о слуге, который происходил из армянского народа и которого называли Амр-джош (Ամր Ճոշ, т. е. *амир аль-джюйуш*)» [Патмутюн Маттеоси Урхайецво, 1869, с. 280] — дают основание полагать, что эти личности считались армянами также и в армянской современной им среде. Европейские источники, повествующие об аль-Афдале Шаханшахе, также признавали факт его армянской происхождения, несмотря на его религиозную принадлежность. Что же касается мусульманских источников, транслирующих восприятие мусульманского мира, то они об этих упомянутых нами деятелях говорят именно как об армянах, акцентируя и подчеркивая их этническую принадлежность — идет ли речь о мусульманине Бадре аль-Джамали или же о христианине Бахраме аль-Армани.

Принятие ислама со стороны визирей или же занимающих другие высокопоставленные должности армян было обусловлено институтом мамлюков и тем, что оно облегчало возвышение по иерархической лестнице власти, что открывало путь наверх среди элит исламского мира. Однако этот путь открывался лишь перед узким кругом лиц, вовлеченных в военно-политическую или административную жизнь государств мусульманского Востока. Массового перехода армян в ислам, например, в Египте, не было — нет ни единого упоминания об этом ни в арабо-мусульманских, ни в армянских, ни в каких-либо иных источниках.

Данное исследование ни коим образом не преследует цель показать некую «исключительную» роль армян в рассматриваемых мусульманских государствах. Как было замечено выше, в истории других

немусульманских народов (грузин, сирийцев, греков, евреев и т. д.) можно найти схожие примеры проникновения в мусульманскую элиту. Особенно актуально это было для Фатимидского халифата, отличавшегося мультиэтничностью, там отмечалась, помимо прочего, значимая роль чернокожих воинов [Zouache, 2019, p. 23–60]. Грузины играли большую роль в военно-политической жизни мамлюкского Египта [Crecelius, Djaparidze, 2002, p. 320–341] и позднее, вплоть до конца XVIII в. — при дворе Османской империи [Nathaway, 2002]. Очень часто на мусульманском Востоке посты визирей или других высокопоставленных должностных лиц занимали евреи [Bareket, 1999].



## Глава 9

# Право христиан в частных петициях арагонских мусульман (XIV в.)

**Н**астоящая глава продолжает серию публикаций, посвященных изучению взаимодействия права мусульман и христиан в общем для них правовом пространстве Арагонской Короны XIV в. Исследование этой обширной темы составляет важнейшую часть более широкой научной проблемы: феномена средневекового права и его воплощения в таких исторических условиях, когда общество включает в себя разные монотеистичные конфессии.

Собственно говоря, речь идет о том, чтобы вскрыть механизмы тех взаимоотношений между структурами права, принадлежащими разным конфессиям, и между носителями разных правовых традиций, которые были свойственны Западному Средневековью и определяли само функционирование той регулирующей силы, которую принято именовать правом. Начало разработки этой темы было мною положено исследованиями, призванными установить, насколько мусульмане, ставшие подданными арагонских королей, были обеспечены правом отправлять правосудие по своему Закону — как на уровне писанной нормы, так и в повседневных практических ситуациях. Для того, чтобы выяснить, были ли сарадины каким-либо образом ограничены в своей способности пользоваться шариатом, мною были обработаны документы, которые составлялись в королевской курии в связи с судебными разбирательствами или в ответ на прошения мусульманских общин и содержали ссылки на нормы мусульманского права, а также составленная в сеньориальных землях «Книга сунны и шариата мавров». Собранный мною материал позволил прийти к аргументированному мнению: арагонские сарадины в XIV в., оказавшись на аудиенции сеньора / короля, или перед ним как перед судьей, или

в его курии с жалобой могли ссылаться и самым естественным образом ссылались на нормы своего закона, шариата. Еще более важным для темы стало наблюдение того, что монархи Арагонской Короны и их советники принимали как легитимную юридическую аргументацию, основанную на шариате, и сами учитывали ее в своих судебных постановлениях и прочих распоряжениях [Варьяш, 2016а; Варьяш, 2016b; Варьяш, 2020а. Варьяш, 2020b]. Таким образом, нормы мусульманского права попадали не только в тексты капитуляций, фуэро и в привилегии, имевшие установительный характер, но и в акты куриального происхождения, по природе своей связанные с юридической практикой. Такое положение дел указывает на то, что мусульманское право было интегрировано в право христианского королевства и посредством именно права христиан обрело новую силу в общем правовом пространстве.

Разобравшись с этой стороной дела и учитывая амбивалентность правового положения сарацин Арагонской Короны, которые имели право пользоваться шариатом и в то же время были обязаны подчиняться законам королевства, следовало уделить внимание «латинскому» компоненту той правовой структуры, в которую оказались встроены мусульмане, их Закон и институты управления. Очевидно, что только реализованное на практике применение права победителей действительно обеспечивало полную правоспособность побежденных.

Если бы сарацины знать не знали и знать не хотели нормы права христиан, они бы были лишены возможности отстаивать свои интересы в полной мере, оказались бы в изоляции, что довольно скоро привело бы к неспособности защитить ни себя, ни свой Закон. Следовательно, необходимо было понять, были ли мусульмане в состоянии обращаться к праву новой для них власти, считали ли возможным для себя делать это и обладали ли необходимыми навыками и знаниями, которые бы прилагались к практике регулирования отношений. При разработке этой темы был выявлен столь обширный источниковый материал, что его пришлось разбить на две части: тот, что отражал позицию и правовое поведение администрации мусульманских общин Арагонской Короны (петиции представителей альхам в королевскую курию и «Книга сунны и шариата мавров»), и тот источниковый материал, который касался частной правовой инициативы сарацин (петиции частных лиц, куриальные акты).

В результате исследования первой группы источников было убедительно доказано, что мусульманские праведы и должностные лица обращались к праву христиан, ссылаясь на нормативный материал не

только локальных королевских распоряжений, которые касались определенной общины, но и на материал постановлений кортесов, соборов, общекоролевских установлений. Должностные лица альхам знали тексты христианских актов, изучали их и умели строить свою защиту таким образом, чтобы она соответствовала юридической традиции латинян. Важным компонентом взаимодействия мусульманской и христианской администрации в едином правовом пространстве стала реактуализация мусульманского права посредством христианских юридических инструментов. Мусульмане, хотя и вынужденно, но в полной мере осознанно прибегали к праву христиан, желая придать легитимность своему праву, и добивались этого, получая фуэро, привилегии и ордонансы. В свою очередь, королевские официалы и должностные лица на местах, как известно, совсем не знавшие шариат [Варьяш, 2020b], тем не менее имели возможность различить само по себе мусульманское право, отдельные нормы шариата и права сарацин благодаря тому обстоятельству, что они были прописаны в королевских пожалованиях и распоряжениях [Варьяш, 2021].

Что касается юридических знаний и правовой практики мусульман, не занимавших никаких постов в альхамах, им, собственно, и посвящена настоящая глава. Таким образом, читателю предстоит познакомиться со следующим сюжетом своего рода ученого романа с продолжением. Притом действующие лица, время и место действия остаются неизменными.

Речь идет о мусульманах, которые в ходе Реконксты принимали подданство Арагонской Короне и в XIV в. составляли значительную часть податного населения королевства. Обладая автономией в делах внутреннего управления, сарацины, особенно те из них, кто жил в городах, но и сельчане тоже, постоянно и по самым разным причинам взаимодействовали с соседями-христианами и с должностными лицами и представителями власти разного уровня. В этом взаимодействии сарацины и сарацинки часто занимали весьма активную позицию и были инициаторами в деле регулирования отношений: подавали частные прошения, оформляли в курии жалобы, возбуждали судебные разбирательства и апеллировали, испрашивали королевские письма, подтверждавшие их частные права [Варьяш, 2016a]. Коммуникация в общем правовом пространстве имела результатом составление текстов разного характера и назначения: в Архиве Арагонской Короны хранятся королевские письма, дававшие право на отсрочку выплаты долга, судебные решения,

письма с монаршими распоряжениями, пожалования и лицензии [Basañez Villaluenga, 1989; Ferrer i Mallol, 1987; Ferrer i Mallol, 1988a; Ferrer i Mallol, 1988b; Mutgé i Vives, 1992; *Collección de documentos...*, 1989].

Собственно говоря, обращение к праву победителей во многих случаях и, конечно, в зависимости от ситуации в конкретном месте было неизбежно: шла ли речь, к примеру, о получении разрешения на выезд из страны, или о защите частного бизнеса от посягательств местных властей, или о жалобе на соседа-христианина. В то же время очевидно, что мусульмане оказались в ситуации своего рода судебного двоевластия: по точному замечанию Б. Катлоса, у них появилась сама возможность выбора между своим правом и чужим [Catlos, 2004]. Известно, что, хотя сарацины вплоть до XV в. судились перед кади по своему Закону, они, безусловно, имели право обращаться в суды христиан, чем и пользовались [Варьяш, 2020a; O'Connor, 2005]. Здесь уже мы имеем дело не с вынужденной коммуникацией с христианскими властями, а с индивидуальным выбором в пользу доминирующей системы права.

Частноправовые отношения, будучи основой всей правовой системы латинян, являлись, наряду с обычным правом, определяющими в правовом пространстве, что неминуемо вовлекало сарацин и сарацинок в сложную иерархически организованную систему права, в которой их привычки, знания и заданные правом поведенческие сценарии приобретали значение структурных элементов.

Из этого следует целый ряд вопросов. Было бы интересно понять, по каким причинам сарацины по собственной инициативе могли предпочесть обратиться к праву христиан и в их инстанции власти. Желали ли они в таких случаях избегнуть шариатского суда, где наказания, как правило, были много более суровыми; или стремились выгадать, перейдя из одной системы права в другую и рассчитывая, по сути, обманным путем достичь цели; или считали право христиан более справедливым или эффективным. Первым шагом в реализации подобного исследования должно стать обсуждение более фундаментального для правовой культуры вопроса: дают ли нам тексты, зафиксировавшие юридическую практику, сведения о том, как обычные люди из сарацин воспринимали политически доминировавшее чужое право и на каком уровне пользовались им? Обладали ли они необходимыми знаниями, владели ли навыками применения, как определяли свои цели?

С одной стороны, такая постановка вопроса позволяет получить информацию об уровне социальной и культурной адаптации мусульман

к условиям постреконкисты и утраты их правом господствующей позиции. С другой стороны, предложенная исследовательская оптика возвращает автора настоящей главы к уже поднимавшейся им ранее теме *знания* как фундаментального параметра сложной многоуровневой правовой структуры [Варьяш, 2020b, с. 97] Таким образом особая значимость придается знанию сарацин и сарацинок, оперировавших чужим правом. Считали ли они, что для обеспечения своих интересов необходимо разбираться в не-своем праве, или прибегали к помощи специалистов, правоведов или членов мусульманской администрации? Возможно ли, чтобы в какой-то момент в результате постоянного использования чужое право вошло в практику и сознание сарацин настолько плотно, что попросту стало привычной частью правового ландшафта?

Сосредоточив внимание на самом факте выбора между двумя системами права, которым располагали сарацины, на предпринимавшихся мусульманами шагах в правовом пространстве, на уровне владения процедурными вопросами и языком права, как письменным, так и устным, на индивидуальных ожиданиях, связанных с правом христиан, мы получаем такую исследовательскую оптику, которая необходима для того, чтобы попытаться различить свойственные исламской правовой культуре внутренние настройки. Тем самым мы можем поставить вопрос о ее адаптивной способности и устойчивости.

В любом случае, мы вновь обращаемся здесь к вопросу о «синтетической» способности средневековой правовой культуры, в рамках которого знание «не-своих» правовых норм может рассматриваться как мера «соучастия» одной культуры, к которой принадлежат частные лица, нуждающиеся в правовом регулировании отношений, в другой культуре, которая «располагается» рядом, но иерархически занимает более высокое положение.

Следует заметить, что в нашем распоряжении по-прежнему находятся исключительно документы, созданные христианской стороной, и мы имеем возможность «видеть» мусульман в правовом пространстве благодаря тому, что королевские официалы или должностные лица на местах реагировали на запросы, жалобы или прошения сарацин и сарацинок. Для того, чтобы выборка наилучшим образом соответствовала поставленной задаче, использовались только те акты, которые были составлены в связи с делами частных лиц, не имевших отношения к администрации мусульманских общин. В связи с этим, например, были оставлены без внимания частные прошения кади. Наоборот, документы, в которых

были зафиксированы правовые инициативы родственников и женщин, представляют в данном случае особый интерес.

Очевидно, что в жизни любого сарацина или любой сарацинки могли возникнуть ситуации, которые однозначно требовали соприкосновения с правом христиан. Например, если кто-то из них хотел покинуть королевство по семейным, торговым надобностям или ради благочестивого путешествия (совершение *хаджа*, *умры*, *зиярата*), если кто-то желал уехать навсегда в мусульманские ли земли или в соседнюю Кастилию, — все они должны были обратиться к королевскому чиновнику (*байлу*) и получить лицензию на выезд. Таким же образом обстояло дело, если возникала коллизия между частным лицом и представителем власти. Сарацины и сарацинки могли жаловаться на притеснения со стороны королевских официалов, городских советов или собственной администрации, например, на *кади*. В таких случаях петиции направлялись в высшую для мусульман инстанцию — королевскую курию. По своему содержанию эти обращения бывали очень разными, но все их роднит то, что они имели отношение к аппарату управления. Наконец, если сарацин или сарацинка оказывались причастны к тяжкому преступлению — сами или через своих близких — и видели необходимость действовать в поисках справедливости, так или иначе, раньше или позже, иногда после разбирательств в нескольких инстанциях, но их дела и сопровождавшие их бумаги попадали к королевским официалам или сразу к королю.

Однако во всех этих случаях мусульмане, обращаясь к христианским властям, вполне могли оставаться в рамках своих собственных правовых представлений и привычек, укорененных в мусульманской правовой традиции и закрепленных положениями двусторонних соглашений, которые, как правило, подписывались при сдаче города или местечка, и которыми устанавливалась автономность судебной власти мусульман во всех внутренних делах и даже в делах смешанного типа [Варьяш, 2020a]. Сам по себе факт контакта сарацина или сарацинки с официалом или судебной инстанцией христиан мало сообщает о правовом сознании мусульманского населения Арагонской Короны.

Что действительно интересно поискать в документах, так это упоминания сарацинами каких-то норм, законов или документов христиан, посмотреть, на что из этого они ссылались, защищая свои интересы. Таким образом, придется ограничить круг документов теми, в которых содержатся отсылки к праву христиан.

Анализ всего комплекса опубликованных актов показал, что частные лица из мусульман очень редко упоминали о чем-то, имевшем отношение к праву христиан, что само по себе является значительным фактом, характеризующим отличительные черты частных прошений в противовес официальным петициям альхам [Варьяш, 2021]. Более того, это наблюдение отлично коррелирует с высказывавшимся автором ранее мнением о том, что и в королевском суде мусульмане имели обыкновение апеллировать к нормам своего права [Варьяш, 2016b]. Тем не менее интересующие нас упоминания и ссылки имеются.

Далее я предполагаю обратиться к нескольким документам, при помощи которых можно наиболее отчетливо продемонстрировать все типы отсылок, используемых сарацинами или сарацинками в тех случаях, когда они сталкивались с необходимостью защищать свои интересы перед лицом христианских властей.

Прежде всего следует сказать, что в частных петициях мусульман присутствовали упоминания о юридических инструментах, составлявшихся христианскими властями на местах во вполне ординарных ситуациях: например, для того чтобы можно было, уплатив все полагающиеся налоги, выехать из королевства. Как уже упоминалось выше, всякий сарацин или сарацинка, желавшие покинуть страну, получали разрешение в байлии, представлявшее собой официальную бумагу, которая в зависимости от обстоятельств могла включать в себя в том числе и перечень облагаемого имущества с указанием сумм к выплате. При некоторых обстоятельствах лицензия могла стать аргументом в суде более высокой инстанции, что можно увидеть в деле Фатимы из Аранды от 1357 года [Ferrer i Mallol, 1987, doc. 71].

Фатима была вдовой (ее муж Йуса погиб во время войны с Кастилией), растила двоих детей и жила в местечке Аранда. От мужа ей осталось недвижимое имущество в местечке Деса, откуда, собственно, Йуса и был родом, и которое находилось под рукой Кастилии. Испытывая нужду, вдова решила продать это имущество, чтобы на вырученные деньги содержать себя и детей [“ut ipsa venderet et de precio inde habendo se ipsam et duos filios, qui sibi remanserant ex dicto Juçe, viro suo, qui tempore gerre captus fuit per castellanos et penitus interfectus, posset alimentare”]. Во всяком случае она таким образом изложила свои побудительные причины в прошении, поданном королю. Для того, чтобы покинуть земли Арагонской Короны и достигнуть кастильской Десы, Фатима, по ее собственному утверждению, получила лицензию у *байла* и *алькайда*

Аранды и отправилась в путь [“obtenta licencia, ut asserit, baiulio et alcaido dicte ville, ibat versus locum de Deça regni Castelle, ubi dicebat sse habere aliqua bona sedencia”]. Однако некоторые люди в Аранде считали, что Фатима покинула королевство навсегда, чтобы переехать жить в Десу, где она вместе с мужем уже некоторое время до того жила [“dictum locum d’Aranda exiebat et ad dictum locum de Deça se transferebat, causa mutandi inibi suum domicilium, ubi ipsa et eius vir iam aliquo tempore foverant”]. Они нагнали ее по дороге, схватили и передали прокуратору Арагона, обвинив (ложно, по утверждению вдовы) в том, что у нее не было никакой лицензии от какого бы то ни было королевского официала [“aliqui dicte ville d’Aranda... fugarunt dictam Ffatimam et ipsam ceperunt et vobis, ut audivimus, tradiderunt, diffamantes eam quod, non obtenta licencia ab aliquo nostro officiali”]. Фатима настаивала на том, что имела лицензию, и искала справедливости у короля, который отписал прокуратору разобраться, имеется в действительности такая бумага у вдовы или нет.

Скорее всего, суть коллизии состояла в том, что Фатима и люди из Аранды (христиане) говорили о разных лицензиях — и разных таксах — для тех, кто уезжал временно и насовсем. Впрочем, для настоящего исследования важнее другое — стремление сарацинки защитить себя перед лицом короля, предъявив документ, полученный от королевского официала и *алькальда* Аранды. Лукавила Фатима или нет, выгадывала ли что-то, получая лицензию, в любом случае она знала о необходимых регуляциях и действовала грамотно, защищая свои интересы. Сам факт того, что она обратилась к королю, тем самым выбрав не только высшую, но и самую удаленную инстанцию, и то, каким образом было составлено ее прошение (самостоятельно или с чьей-то помощью), по сути, сводившее все дело к вопросу о наличии лицензии, говорят о том, что мусульманка действовала в правовом пространстве христианского судопроизводства, осознавая свои юридические возможности и используя силу «своего» для этого пространства документа.

Бывали и другие ситуации, когда сарацинам приходилось вести тяжбы с христианской стороной и, защищая свои права, отсылать к христианским документам. Весьма уместным здесь будет материал тяжбы, которую вела в 1381 г. сарацинка Фатима из Уэски, большого королевского города с епископской кафедрой и собором [Basañez Villaluenga, 1989, doc. 60, 61].

Фатима была женой факиха, правоведа, и много лет они вместе с мужем спокойно владели виноградником, находившемся в округе города [doc. 60: “pro parte Ffatime, uxor alfaquim quondam, sarracene



civitatis Osche, nobis reverenter exhibita, vidimus contineri quod, quamvis ipsa et vir suus, dum in humanis agebat, sit et fuerit in possessione pacifica, a longo tempore citra, cuiusdam vinee site in termino dicte civitatis”]. После кончины супруга Фатима столкнулась с необходимостью защищать свои права на виноградник от притязаний капитула собора. Эконом и управляющий капитула каноников собора хотел отобрать виноградник у сарацинки и для этого передал дело официалу из епископской курии, который и сам являлся каноником собора [doc. 60: “attamen nunc yconomus seu procurator capituli canonicorum sedis eiusdem civitatis contra forum nititur eam in sua possessione perturbare et, quod peius est, ipsam occasione dicte vine nititur trahere ad iusticiam esslesiasticum coram officiali episcopi Oscensis, qui est unus ex canonicis dicte sedis”].

Вдова, опасаясь предвзятости судьи и не желая, чтобы тяжба велась в церковном суде, суде епископа Уэски, обратилась к *хустисье* (судебное должностное лицо) Уэски, который и являлся для нее ординарным судьей — и там *de iure* подтвердила свои права, о чем *хустисья* составил письмо, удостоверявшее права вдовы, для официала епископа [doc. 60: “dicta sarracena firmaverit de iure in posse vestri, dicti iustitie, et de hoc per vestram litteram dictus officialis episcopi fuerit certificatus”]. Несмотря на это, тот собирался продолжить дело, и Фатима подала прошение королю. Примечательно, что, отстаивая свою правоту, вдова не посчитала нужным объяснить, при помощи каких инструментов она доказывала свои права на виноградник перед *хустисьей*, на основании каких доказательств тот вынес свое суждение: хотя использованная ею общая формулировка — *firmaverit de iure* — позволяет предполагать, что *хустисье* был представлен документ, а не устные свидетельские доказательства. Зато в епископской и королевской курии вдова апеллировала исключительно к решению *хустисьи* и к составленной им по этому случаю записи. Она настаивала на том, что не подлежит судебной юрисдикции епископа и имеет письменное удостоверение своего права на виноградник от судьи-христианина.

Для короля, Пере IV Церемонного (1336–1387), этого было достаточно, чтобы решить дело в пользу сарацинки, соблюдая тем самым и интересы королевской казны, о чем прямо было сообщено в двух письмах — официалу епископа и королевским должностным лицам Уэски [doc. 60: “quod non solum in damnum dicte supplicantis, sed etiam in preiudicium regalarum nostrarum cernitur redundare”; doc. 61: “quod non solum in sui dampnum redundare asserit, sed etiam in nostrarum regalarum

preiudicium manifestum”]. Казус Фатимы из Уэски показывает, что при необходимости сарацины в частных разбирательствах могли не ограничиваться имевшимися у них способами доказательства своих прав и не просто пользовались уже находившимися в их распоряжении бумагами, но добивались от христианских властей составления документов, которыми они затем оперировали в общем правовом пространстве.

До сих пор мы говорили о частной инициативе сараценок, которая вела к использованию локальных актов, составлявшихся местными христианскими властями. Но история мусульманских общин Арагонской Короны богата ситуациями, когда мусульмане представляли, наоборот, в местный суд юридические документы, составленные в королевской курии. Наиболее ярким примером здесь может служить история, произошедшая с льейдской семьей Абенйумем [Mutgé i Vives, 1992, doc. 126]. В 1343 г. один из братьев, Сулема Абенйумем, был обвинен «в разных проступках и преступлениях, совершенных против неких христиан и христианок» [“Culema Abinhumem, sarracenus Ilerde, diffamatus fuerit et existat de diversis excessibus et criminibus perpetratis in personis quorumdam christianorum et christianarum”]. В дальнейшем при более развернутом изложении дела обвинение было сформулировано точнее: прелюбодеяние с Арнальдоной, христианкой и женой местного огородника. Очевидно, что семья Абенйумем и сам Сулема с самого начала знали о содержании обвинения и хорошо понимали, какая серьезная опасность над ним нависла. Сулема «утверждал, что он невиновен» [“a quibus dictus (excessibus et criminibus) Calema se asserit innocentem”]. Однако местные городские власти в религиозном усердии могли при дознании подвергнуть сарацина пыткам, а смертная казнь через сожжение была нормативной мерой наказания в судебной практике за такого рода уголовное преступление [Ferrer i Mallol, 1987, p. 28–34; Mutgé i Vives, 1992, doc. 181]. Дело Сулемы вел заместитель *байла* Льейды Пере Кастро, который впоследствии в своих отчетах указал, что начал дело, руководствуясь слухами.

В этой ситуации брат обвиняемого, Махомат, обратился к королю с прошением, о содержании которого можно лишь догадываться, поскольку в нашем распоряжении имеется только итоговый отчет Пере Кастро, отправленный в королевскую курию по завершении дела. В этих бумагах было указано, что Махомат в качестве близкого к обвиняемому лица в понедельник в XI календы марта 1343 г. явился к заместителю *байла* и «принес и представил некое открытое письмо, написанное на

бумаге славнейшего господина короля Арагона, опечатанное восковой красной печатью господина короля со знаком всадника» [*“comparuit Mahomat Abinhumem, sarracenus Perde... obtulit et presentavit eidem quamdam patentem litteram papirei scriptam illustrissimi domini regis Aragonum, sigillo cere rubeo dicti domini regis ad signum de cavaller in dorso sigillatam”*].

Пере Кастро далее записал, что после того, как королевское письмо было представлено, он почтительно принял его, а содержание королевского распоряжения было аккуратно зафиксировано в итоговом отчете. Примечательно, что король не вмешивался в процесс дознания, а предписывал единственно, чтобы расследование было проведено с соблюдением всех правил, чтобы была установлена истина, а Сулема мог бы представить свою защиту, дабы по праву и здравому рассуждению был либо освобожден от обвинений, либо наказан [*“inquiratis contra dictum sarracenum... de excessibus et criminibus supradictis set de aliis etiam universis et singulis que per ipsum sarracenum quocumque modo fuisse comissa, audiveritis veritatem et, perfecta inquisicione huiusmodi procedatis, admissis eius deffensionibus, iuxta eiusdem inquisicionis merita, ad absolvendum vel condempnandum eumdem Culemam, prout de iure et racione fuerit faciendum”*].

Таким образом, открытое письмо, скрепленное красной печатью со знаком всадника, было призвано обеспечить Сулеме королевское покровительство в рамках закона. Махомат, обращаясь к королю, потратил свое время на дорогу, средства на составление петиции и оформление в курии открытого письма для того, чтобы местные власти в Льежде не чинили самоуправства. Королевское письмо было защитой. Не определяя никакого судебного решения, король давал понять, что будет следить за ходом дела и ждать отчет. Последнее, разумеется, в делах подобного рода было в любом случае обязательно. Однако, Пере Кастро знал, что его отчет теперь должен быть составлен так, чтобы не вызывать вопросов, чтобы при желании апеллировать не за что было бы ухватиться. Возможно, благодаря этому Сулема был допрошен по всем правилам, то есть без применения пыток, поскольку ничего кроме подозрений против него не было.

Ответив на вопросы судей и сделав заявление о своей невинности, Сулема, что очень важно в свете полученного им королевского письма, истребовал, чтобы ему были зачитаны материалы расследования вместе с опровержениями, чтобы он мог «говорить против названного расследования и свидетелей и лиц», то есть пользоваться своим правом защищать

себя [“Qua confessione recepta, idem Çuleyma requisivit dictum dominum locumtenentem et comissarium quod publicaret ei dictam inquisitionem cum protestacione, tamen quod posset dicere et obicere contra dictam inquisitionem et dicta testium et personas”]. Заместитель *байла* со своим помощником зачитали сарацину материалы дела, после чего тот попросил предоставить ему их копию и назначить день, чтобы он, опять же, мог выступить против «названного расследования и свидетелей и лиц» [“Qua inquisitione publicata, dictus Çuleyma petiit copiam de eadem et diem sibi assignari ad dicendum et obiciendum contra dictam inquisitionem et dicta testium et personas receptorum. Et dictus dominus locumtenens et comissarius, concessa dicta copia dicto Çuleyma, assignavit eidem diem veneris proximam, in vespertis”]. Копия дела была выдана, и в назначенный ему срок, вечером пятницы, Сулема принес бумагу, некую седулу, в которой — с высокой долей вероятности (ее содержание не попало в итоговый документ) — были представлены и публично заверены возражения по материалам дела и признание себя невиновным.

Право сарацина на защиту в суде было соблюдено, и все обвинения в итоге были с Сулемы сняты заместителем *байла*, а это решение было затем подтверждено королем. Во всей этой истории в высшей степени важно обратить внимание на тот факт, что оба брата с самого начала процесса и по его ходу не только занимали очень активную позицию и предприняли целый ряд судьбоносных правовых действий, что требовало хорошего знания христианской судебной процедуры, но использовали прежде всего юридические инструменты христиан — королевское письмо и копию материалов дела. Возможно, и седулу следовало бы включить в этот перечень, но остается не известным наверняка, была ли она составлена нотарием или писцом альхамы, что содержала и на каком языке была написана.

Посредством королевского акта можно было не только защищаться от самоуправства местных должностных лиц (как христиан, так и мусульман), но и обходить закон. Сразу следует сказать, что документов, которые отражали бы такую практику, очень мало, что, по всей видимости, говорит в пользу традиционности мусульманской внутриобщинной жизни. Впрочем, у нас есть возможность изучать только те документы, которые составлялись в связи с коллизией, спором или тяжбой, когда полученная у короля бумага по тем или иным причинам оспаривалась противоположной стороной, благодаря чему, собственно, свидетельства о ней и сохранились. Случаи «успешного» использования королев-

ских грамот в обход шариата или местных постановлений вряд ли могут быть отслежены в потоке королевской документации, явившейся на свет в ответ на запросы сарацин и сарацинок.

Королевское письмо можно было, например, использовать для того, чтобы не возвращать вовремя долги. Вообще, письма отсрочки долговых платежей (*littera elongamenti*) выдавались в королевской канцелярии всякому, кто просил об этой милости и готов был заплатить за бумагу, в том числе и сарацинам, независимо от того, брали ли они в долг у христиан, иудеев или своих единоверцев (таксы обсуждались на кортесах и были закреплены письменно в середине XIII в.: *littera elongamenti*, до того обходившаяся в 50 солидов, стала стоить 22 солида (об этом см.: [Mieres, 1621, cap. XIX, p. 26]). Обычно в таких случаях просители ссылались на какие-то обстоятельства, упоминали о своей бедности и т. п. и получали типовой документ [Варьяш, 2016а]. Однако бывали ситуации, когда должники явно злоупотребляли подобными инструментами.

В 1320 г. супруги из Льейды Салема и Марием пожаловались королю на своего единоверца и соседа Эзмаэля Морено, взявшего у них в долг 460 солидов. Эзмаэль не просто отказывался вернуть деньги или просил об отсрочке: к тому моменту, когда терпение кредиторов лопнуло и они обратились в курию, состоялось уже три судебных разбирательства, каждое из которых завершилось вынесением решения в пользу супругов — должник и не торопился расплачиваться. Более того, Эзмаэль не сдавался и после третьего суда, как было специально обозначено в петиции, решил противопоставить решению ординарного суда королевскую бумагу. Он испросил в королевской курии отсрочку и, ссылаясь на нее, отказывался платить [Mutgé i Vives, 1992, doc. 64: “Ex parte Saleme et Mariem, uxor eius, sarracenorum dicte civitatis querelam suscepimus continentem quod, quamquam Ezmael Moreno, sarracenus Perde, per tres sentencias que in rem iudicatam asseruntur transiisse extiterit condemnatus ad dandum et solvendum prefatis coniugibus quadringentos LX solidos iaccensium, attamen, dictus Ezmael, racione cuiusdam elongamenti postea per ipsum a curia nostra impetrati, renuit solvere dictis coniugibus peccunie quantitatem prelibatam”].

В своем прошении королю об отсрочке долга сарацин умолчал о льейдских тяжбах, что послужило основанием аннулировать полученное им в курии письмо. Жауме II Справедливый (1291–1327) в акте, адресованном *байлу* и *кади* Льейды, указывал, что в его намерения не входило жаловать отсрочку на выплату тех долгов, по поводу которых

уже были вынесены окончательные судебные решения о виновности Эзмаэля [“*fidelibus suis baiulo et alcaydio sarracenorum Ilerde... non fuerit intencionis nostre dictum Ezmaelem elongare de hiis in quibus per sentencias diffinitivas extiterat condempnatus*”].

Очевидно, что Эзмаэль действовал, рассчитывая на то, что в королевской курии ему выдадут типовую бумагу, не вдаваясь в подробности, и эта бумага в силу самого ее статуса будет в обязательном порядке принята ординарным судом и учтена как обладающая бóльшим юридическим весом. Так, по всей вероятности, и могло бы случиться, если бы Салема с Марием не стали искать справедливости у короля. Их жалоба вскрыла нечистоплотность должника, что привело к аннулированию выданной ранее отсрочки платежа.

Обращение к королевскому праву могло быть связано и с внутрисемейными отношениями сарацин, которые обыкновенно, конечно, регулировались в рамках правовой традиции мусульман. Однако в некоторых случаях частные лица предпринимали попытки уйти от исполнения своих обязательств, заручившись разрешением, полученным в курии.

Одним из сложных вопросов в супружеских отношениях мусульман, живших на христианских землях, в XIV–XV вв. был вопрос о праве мужа увозить жену из ее родного города. В брачных контрактах часто прописывался специальный пункт о том, что после заключения брака супруги будут жить в родном городе или местечке жены, или жена останется проживать в своем родном городе, а муж обязуется не увозить ее оттуда, во всяком случае без согласия ее родни [Zomeño, 2008, p. 144; Zomeño, 2000]. Право женщины и ее семьи диктовать такое условие, обеспеченное исламской правовой традицией, в условиях политического доминирования христиан оказывалось, кроме прочего, завязано на уже упоминавшееся выше требование христианских властей, чтобы иноверцы предъявляли лицензии при перемещении за пределы королевства, а нередко и в пределах королевства, особенно если речь шла о переезде из королевских земель в сеньориальные [Ferrer i Mallol, 1987]. Сарацинки могли даже заблаговременно, уже при вступлении в брак, обзаводиться разрешением «свободно и безнаказанно» перемещаться по королевству, меняя место жительства, если они вступали в брак с человеком из другого города или местечка, — чтобы в случае развода или кончины супруга иметь возможность легально вернуться к своим родным. Напротив, если в брачном контракте было однозначно зафиксировано, что женщина обеспечена правом не покидать привычное ей место жительства, она не забо-

тилась ни о каких разрешениях и могла легко стать заложницей самоуправства собственного мужа, если тот, нарушая порядок, все-таки увозил ее из дома, — для того, чтобы самой добраться до родного города, ей приходилось обращаться за протекцией, лицензией и сопровождением к королевским официалам или самому королю, если это вообще было в ее силах осуществить на практике.

Кроме того, следует добавить, что любое нарушение брачного договора, даже в одном из его пунктов, являлось законным основанием для развода по инициативе жены, а это означало, что муж должен был выплатить ей целиком весь выкуп (в андалусской традиции *açidaq*). Преступать условия контракта было крайне опасно и невыгодно (в XIV столетии мусульмане, подданные христианских королей, нередко вкладывали в брак половину всего своего имущества) [Díaz de Rábago Hernández, 1999, p. 62; Zomeño, 2000; Zomeño, 2002]. Однако, обстоятельства бывали разными, жизнь менялась, включая возможности мужчины обеспечивать семью: нетрудно представить себе ситуацию, в которой переезд в родной город мужа, где у него могли сохраниться и недвижимость, и полезные родственные и другие социальные связи, виделся единственным практическим решением.

В 1386 г. жительница королевского города Уэска сарацинка Аша подала жалобу на своего мужа Айсу Эльгальярдо, сарацина из местечка Альберо инфанту Жоану, в которой она обстоятельно описала полученный мужем в курии документ [Basañez Villaluenga, 1989, doc. 70]. Аша в первых же строках прошения сообщала, что ее муж получил от инфанта письмо, силой которого он собирался придать легитимность переезду в Альберо [“Pro parte Axe, sarracene habitatrix dicte civitatis Osce uxorisque Ayçe Elgallardo, sarraceni loci de Albero, fuit nobis humiliter supplicatum quod, cum dictus Eyça Elgallardo vigore cuiusdam littere a nostra curia impetrata tenoris sequentis... velit et cupiat eandem Axam a dicta civitate Osce extrahere et ad dictum locum de Albero deducere seu deferre”]. Есть вероятность, что Аша хорошо знала содержание этого письма и, возможно, даже привела его текст в своем прошении. Во всяком случае, куриальный писец не стал цитировать его полностью в том акте, который был пожалован инфантом в пользу просительницы, а сделал ссылку на регистры. Письмо, которое получил Айса, было внесено в регистры канцелярии в книгу отозванных документов на третий лист [“...cuiusdam littere a nostra curia impetrata tenoris sequentis: Nos infans Iohannes et cetera, est supra registrata in presenti libro retrocedendo in tertio folio”]. В своем прошении Аша указывала,

что муж хотел увезти ее из Уэски в Альберо, хотя согласно условиям договора, составленного между супругами при заключении брака, он не должен был это делать без разрешения и согласия ее самой и ее близких. В полученном Ашой документе значилось, что инфант, благосклонно принял прошение о содействии в таком деле и распорядился, чтобы официалы Уэски соблюдали условия брачного контракта — не взирая на предыдущее письмо инфанта, которое было выдано в ответ на просьбу Айсы. Им следовало и Айсу принудить соблюдать все брачные соглашения, а если он уже сам или с чьей-то помощью увез Ашу из города, хустисья, *байл* и *савалакен* должны были заставить его вернуть Ашу в Уэску [“non obstantibus conditionibus atque pactis inter eos tempore matrimonii initis sive factis, quibus cavetur inter alia quod eandem Aham dictus Ауҫа modo aliquo a dicta civitate non possit extrahere absque eius et amicorum suorum licencia et permissu, dignemur eidem super hiis providere de remedio condecienti, nosque dicte supplicationi annuentes benigne, ut consone rationi vobis et unicuique vestrum, dicimus et expresse mandamus, sub penis in preinserta littera appositis et contentis, quatenus pacta et convenciones initas atque factas inter prenomatos Ауҫа Elgallardo et Aham eius uxorem, teneri et observari inter eos faciatis iuxta earum seriem et tenorem littera preinserta, quam nos ex debito iustitie harum serie revocamus in aliquo non obstante et, si dictus Ауҫа vigore littere preinserte eandem Aham invitam a dictan civitate extraxerit, eundem et quoscumque alios, penes quos eadem Axa existat, fortiter compellatis ad tornandum eandem ad dictam civitatem”].

По верхнему полю документа писцом была сделана запись: Аше, сарацинке города Уэска [“Ахе, sarracene civitatis Osce”]. Это означает, что Аша получила грамоту на руки и теперь уже сама могла защищать свои интересы при помощи столь весомого юридического инструмента. Во внутрисемейном конфликте обе стороны, сначала муж, а потом и жена, не просто обращались к инфанту, рассчитывая легитимировать свою позицию, но имели целью получить в курии документ. Айса, скорее всего, все-таки мошенничал: он получил типовую лицензию, но стремился использовать сам статус этого акта, который в иерархии правовых инструментов, по его мнению, однозначно «перекрывал» ординарный брачный контракт. В известном смысле так оно и было, но правовое пространство оказалось сложнее, с более глубокими структурными взаимосвязями между мусульманскими и христианскими элементами. Аша нуждалась в инструменте той же инстанции и юридической силы, что и лицензия мужа, дабы «превозмочь» ее. Тем не менее содержательно она



апеллировала исключительно к документу и нормам отношений мусульманского права, но в то же время формально считала лучшей защитой грамоту инфанта, которая бы подтверждала положения мусульманского контракта.

Таким образом, Аша видела в королевской власти гаранта своих прав, а Айса использовал королевское право в качестве лазейки, через которую можно было ускользнуть из поля зрения «своего» права [Варьяш, 2020а].

Еще более драматичным был казус Марием д'Алькади и ее мужа Хамета Алькира, произошедший в 1346 г. [Ferrer i Mallol, 1987, p. 156] В своем прошении Марием указывала на то, что муж получил в курии лицензию на выезд из страны и предполагал отплыть из Барселоны на своем корабле в ближайшее время. В получении подобной бумаги, разумеется, не было ничего особенного и тем более противозаконного, как и в самом намерении уехать. Однако права Марием были грубо нарушены: муж воспользовался ее отсутствием, против ее воли продал все имущество и бросил ее, то есть, вероятно, расторг брак, не вернув ей то имущество, которое было ее приданым. Марием обвиняла мужа в преступлении норм мусульманского права [Варьяш, 2016а, с. 166; Варьяш, 2020а, с. 121–122].

В данном случае королевская лицензия не была противопоставлена какому-либо мусульманскому документу, а просто являлась частью соблюдения эмиграционного режима. Впрочем, имея на руках королевскую грамоту об уплате всех положенных налогов, можно было настаивать на том, что подателю сей бумаги нельзя предъявлять никакие имущественные претензии. Марием сообщала королю о выданной лицензии, надеясь добиться ее отмены, то есть дралась тем же оружием, что и ее муж, стремясь заблокировать его отъезд, который положил бы конец всем надеждам на судебное разбирательство и восстановление справедливости.

Как можно заметить в представленном выше источниковом материале, мусульмане Арагонской Короны были очень заинтересованы в королевских грамотах, используя этот инструмент в самых разных обстоятельствах и с разными целями. В их руках записанные латиницей и скрепленные подписью или печатью бумаги обретали способности своего рода юридического трансформера.

В распоряжении историков имеются свидетельства того, что нередко частные лица из среды мусульман специально просили короля не только о решении своего дела, после чего государевы распоряжения направлялись официалам, но и о составлении для них самих документа, оплачивая

его в курии. Пожалуй, хорошим примером здесь может служить грамота, пожалованная королем Пере Церемонным Махоме Альфавелю из Алькарраса [Mutgé i Vives, 1992, doc. 145]. Махома был схвачен викарием Льейды и обвинен в прелюбодеянии с христианкой, содержался под стражей и апеллировал в королевский суд, после чего его дело было передано королевскому куриальному судье [Mutgé i Vives, 1992, doc. 143, 145]. Махома выразил желание принять христианство и благодаря этому королевской милостью был прощен, разумеется, с условием обращения: «Однако это освобождение и прощение совершаем для тебя в благоволении святому крещению, которое, как ты утверждаешь, будет принято» [“Hanc tamen absolucionem et remissionem tibi facimus in favorem sancti bapbtismatis quod suscepturum te asseris”].

Примечательно, что, заплатив за составление документа 50 солидов, сарацин получил личную грамоту: «Настоящим отпускаем и прощаем тебе, Махоме Альфавелю, иначе именуемому Перкас, сарацину местечка Алькаррас, округ Льейды, всякое обвинение, тяжбу, жалобу и иск и какое-либо наказание гражданское и уголовное, которое каким бы то ни было образом мы или наши официалы против тебя и твоего имущества можем совершить или учинить и на тебя наложить, поскольку ты был обвинен в том, что совершил прелюбодеяние с некоей женщиной-христианкой, за что содержался под стражей совета и *вегера* (должностное лицо в городах Арагонской Короны, обладавшее юрисдикцией в гражданских и уголовных делах) Льейды... был ли в названном виновен или нет» [“Tenore presentis, remittimus et relexamus tibi, Mahoma Alfavell, alias vocato Percas, sarraceno loci de Alcarracio, vicarie Plerde, omnem accionem, questionem, petitionem et demandam et quamlibet aliam penam civilem et criminalem quam quomodocumque nos ac oficiales nostri contra te et bona tua possemus facere vel movere ac tibi infligere, eo quia fuisti delatus quod comisisti adulterium cum quadam muliere christiana, qua de causa, detineris in capcione curie et vicarii ilerdedensis... Ita quod, sive in predictis culpabilis fueris sive non, propterea, contra te et bona tua non possit per nos aut oficiales nostros, aliquo modo, fieri questio, peticio seu demanda civiliter aut criminaliter”]. Ни сам король, ни его официалы не могли более обвинять Махома в этом преступлении, наказывать его самого или накладывать выплаты. Такой документ, скрепленный королем, был одним из самых сильных юридических инструментов защиты.

Изучение вопроса о том, какими были знания сарацин о праве христиан в землях Арагонской Короны в XIV в. и как эти знания отражались

в петициях мусульман, приводит к интересным наблюдениям, позволяющим глубже понять манеру взаимодействия разных элементов правовой структуры, характерной для средневекового Запада. Мусульмане имели отчетливое представление об иерархии юридических инструментов и юрисдикций. Это позволяло им осознанно выбрать инстанцию, в которой они могли бы наилучшим образом обеспечить свои интересы. Не менее важно и то, что они активно пользовались самой возможностью выбора, и в целом были готовы к активной позиции и решительным действиям в правовом пространстве, которое вряд ли виделось им чужим, неведомым, тем более — враждебным.

Если христиане королевства воспринимали правовое пространство как пространство, одним из элементов которого было обычное право сарацин [Варьяш, 2016а; Варьяш, 2020b], то мусульмане видели правовую структуру, с одной стороны, более направленно (при том, что это был взгляд «снизу» и «сбоку»), а с другой — она была для них более разнообразной и, как результат, более цельной. Они могли при необходимости свободно перемещаться между судебным заседанием *кади* и королевским судом, выбирать между местным *байлом* и королем, применять разного рода инструменты: мусульманские брачные контракты и другие договора, документы, составлявшиеся ординарными официальными христианами, королевские грамоты.

Сарацины и сарацинки неплохо представляли себе процедуру инквизиционного и гражданского процесса (вспомним Сулему с его требованиями копии материалов и Фатиму с виноградником), умели грамотно себя вести на дознании или отстаивая свои интересы в тяжбе. Притом их поведение было сложным: его можно было бы даже назвать номадическим в лиотаровском смысле этого определения — актер в правовом пространстве перемещался, по мере необходимости меняя судебные инстанции, которые не просто имели вертикальную иерархию, но принадлежали разным юридико-конфессиональным традициям; актер в судебном заседании менял эндемичные христианскому правосудию и экзотичные ему юридические инструменты, начинал движение с ссылки на право по нормам шариата и продолжал обращением к праву христиан. По сути дела, именно это глубокое взаимодействие мусульманского и христианского элементов правового пространства и отличает правовую практику, в которую были вовлечены сарацины, вероятно, в большей степени, чем христиане, если говорить о частных лицах.

В то же время нетрудно заметить, что сарацины в своих жалобах и петициях, если и обращались к праву христиан, то ссылались исключительно на документы: лицензии, подтверждающие письма, королевские грамоты. Они, если можно так выразиться, «оперировали» ими ничуть не меньше христианских судей, принимавших ссылки на мусульманское право и включавших эти аргументы в свои собственные судебные решения [Варьяш, 2020b]. Сарацины и сарацинки, что интересно, придавали значение прежде всего статусу бумаги, а вовсе не тому праву, которому эта бумага принадлежала и которое она отражала. Таким образом, их знание права христиан было ограничено инструментальным подходом: процедура и документ. Это наблюдение подтверждает и то обстоятельство, что частные лица мусульмане никогда не приводили в качестве аргумента норму из закона или установления, обычая или *фуэро*. Они не занимались толкованием норм, но настаивали на соблюдении процессуального порядка, правил юрисдикции, а в своих петициях помещали ссылки только на частноправовые христианские акты.

Так же, как и должностные лица *альхам*, сарацины в своих частных делах прибегали к реактуализации своего права через документ, составленный ординарным официалом или в королевской курии (например, казусы Фатимы и Аши, сарацинок из Уэски). Тем самым появляется основание говорить о том, что исламская правовая культура в условиях политического господства христиан в проявлении своих внутренних настроек может быть охарактеризована как обладающая высокой адаптивной способностью и устойчивостью.

В то же время, если владение частными лицами практическим знанием «не-своих» правовых норм позволяет судить о мере «соучастия» культуры сарацин в культуре христиан, то предложенный в этой работе анализ документов позволяет довольно отчетливо видеть, что обращения мусульман к правовым инструментам христиан следует со всем основанием назвать *бумажной историей*.

Часть III

# НОВАЯ ИСТОРИЯ

## Глава 10

# Шерифский фактор в легитимации власти ранних Алауитов (1631–1727) в Марокко

**В**опрос идеологического обоснования власти всегда занимал умы правителей арабского мира. Несмотря на то, что решающим фактором завоевания властных позиций зачастую были сила и военное превосходство, для эффективного управления необходим был консенсус со своими подданными. С распадом Аббасидского халифата в X–XI вв. в арабском мире начался кризис легитимности. За халифом сохранялся духовный авторитет, в то время как политическое управление перешло в руки светских правителей — султанов [Пиотровский, 1987, с. 15]. Однако и они заботились о том, чтобы придать своей власти дополнительные религиозные обоснования. К подобным примерам можно отнести мамлюкских султанов Египта, которые стремились подчеркнуть свою преемственность с Аббасидскими халифами: с 1261 г. потомки Аббасидов были перевезены в Каир и принимали присягу египетских султанов [Бартольд, 1966, с. 313]. Вслед за ними Османские султаны объявили себя «служителями двух священных городов» — Мекки и Медины (*хадим аль-харамайн аш-шарифайн*), и перевезли в Стамбул потомка аббасидских халифов аль-Мутауаккиля.

В Дальнем Магрибе попытка возродить единство духовной и светской власти была реализована иным образом: с начала XVI в. там складывалась концепция власти, основанная на культе почитания шерифов — потомков Пророка. Эта традиция восходила еще к VIII в., когда к власти в Марокко пришла первая шерифская династия Идрисидов (788–974). Основатель династии Идрис I (788–791) бежал в Марокко, спасаясь от гонений Аббасидских халифов. Опираясь на местные берберские пле-

мена, потомки Али ибн Аби Талиба основали там свое государство. После падения династии многие ее представители вынуждены были спастись от преследований и расселились по всему Марокко, скрывая свое происхождение [Sebti, 1999, p. 636].

На смену Идрисидам пришла череда берберских династий, опиравшихся главным образом на идеи племенной солидарности (*асабийийа*), религиозного реформаторства и джихада (Альморавиды, Альмохады, Мариниды) [Орлов, 2000, с. 9]. Однако султаны династии Меринидов (1269–1465) решили возродить шерифский культ и противопоставить его укреплявшим свои позиции суфийским обителям (*зауийам*). Отправной точкой в «реабилитации» культа потомков Пророка стало обнаружение гробниц Идриса I в 1318 г. и Идриса II в 1437 г., а также возрождение традиции празднования *маулида* — дня рождения Пророка Мухаммада [Harrak, 1992, p. 20]. С этого момента шерифы начали играть все большую роль в общественной и политической жизни Дальнего Магриба. Будучи носителями *бараки*<sup>1</sup>, они выполняли роль арбитров в конфликтах между племенами, соседними деревнями или семьями. Стоит отметить, что в этом смысле шерифы следовали примеру Пророка, который совершил *хиджру*<sup>2</sup> с целью мирового посредничества между племенами Ясриба. В силу их особого статуса к шерифам нередко обращались за помощью как к посредникам между простыми людьми и высшими силами: согласно народным поверьям, их *барака* приносила благополучие и успех во всех делах, от коммерции до государственного управления [Sebti, 1999, p. 630]. Кроме того, шерифы становились заступниками и перед властями (институт *шафа'а*) — делегации знатных шерифов регулярно отправлялись ко двору султанов, чтобы заступиться за тех, на кого обрушивался гнев правителя.

Возраставшая популярность культа потомков Пророка привела к тому, что именно шерифы стали движущей силой джихада против португальцев и испанцев, которые с начала XV в. вели экспансию на марокканском побережье, — священную войну возглавили шерифы долины Дра'а (юг Марокко) и основали династию Сааидов (1511–1659).

С начала XVII в. Дальний Магриб вступил в полосу нового политического кризиса, известного в историографии как «мурабитский»: власть

<sup>1</sup> *Барака* — божественная благодать, благословение.

<sup>2</sup> *Хиджра* — переселение Мухаммада и его сподвижников из Мекки в Медину (Йасриб).

Саадидских султанов ослабевала из-за внутренних усобиц между претендентами на престол, и на смену угасающему авторитету султанов пришел авторитет суфийских обителей и местных святых (*мурабитов*). Страна оказалась расколота на многочисленные зоны влияния конкурирующих между собой центров — командиров джихада, племенных вождей, мурабитов и могущественных суфийской обителей. По словам марокканского историка Мишеля Абитболя, с началом «мурабитского» кризиса «история покинула столичные города Фес и Марракеш» и «создавалась теперь в провинциальных центрах и городах и ксавах сельской периферии» [Abitbol, 2009, p. 260].

Одним из самых влиятельных очагов власти на тот момент была *зауийа* Дила', или Дила'ийа, расположенная в предгорьях Атласа. Шейху Дила' подчинялись племена Среднего Атласа, Рифа, северо-западной области Гарб, а также он назначил своих заместителей в Сале и Тетуане. Фес также признавал над собой авторитет дила'итского шейха, который имел в городе своего заместителя.

В этот период и начали свой политический путь алауитские шерифы. Их семейство переселилось из Хиджаза в Дальний Магриб в XIII в., то есть значительно позже, чем многие другие шерифские кланы. По легенде, приводимой придворными хронистами, жители юго-восточных оазисов Тафилалета во время совершения *хаджа* посетили местного алауитского шерифа, Хасана ибн Касима, и пригласили его переселиться к ним. По словам летописца Ахмада ан-Насири, представители племен надеялись, что *барака* шерифа поможет им решить проблему многолетней засухи и плохой урожайности [ан-Насири, 1954–1956, т. 7, с. 5–6]. Хасан принял их приглашение и прибыл из аравийского порта Янбо в Сиджилмасу ок. 1266 г., после чего получил прозвание (*лакаб*) *ад-Дахиль* (араб. «входящий», «пришлый»).

К началу XVII в. влияние алауитской ветви потомков Пророка носило локальный характер и не выходило за рамки оазисов Тафилалета, где они, в духе других шерифских семейств (а также самого Пророка), играли роль местных арбитров. Однако внутривластная ситуация, которая складывалась в Марокко на фоне «мурабитского» кризиса, привела к тому, что алауиты оказались зажаты между несколькими центрами: усиливавшейся Дила'ийей на севере, наступавшей на них могущественной зауийей Иллиг на юго-западе и османскими властями Алжира на востоке. Такая угроза побудила местных жителей сплотиться вокруг шерифов, и в 1640 г. племена принесли алауитскому шерифу Мулай Мухаммаду



клятву верности (*бай'а*) [ан-Насири, 1954–1956, т. 7, с. 15]. Кроме того, решительным действиям шерифов Тафилалета способствовал и тот факт, что к тому моменту им удалось сосредоточить в своих руках серьезные ресурсы благодаря контролю над участком одного из путей транссахарской торговли [Abitbol, 1980, р. 5]. Вслед за этим Алауиты перешли к вооруженному противостоянию с ополчениями суфийских обитателей, противопоставив им свой авторитет шерифов.

Алауитскому принцу Мулай Рашиду удалось заключить союз с крупными объединениями берберских и арабских племен, что позволило ему предпринять осаду Феса. На тот момент наместник *зауийи* Дила' Абу Абдаллах ад-Дурайди провозгласил свою независимость от обители и единолично управлял городом. В столице Севера происходили столкновения между различными группировками, город и его округи страдали от постоянных набегов и погромов: время от времени происходили стычки даже между представителями двух частей города — Старого Феса (*Фас аль-Бали*) и Нового Феса (*Фас аль-Джадид*) [Brignon, Amin, Boutaleb e. a., 1967, р. 236].

По свидетельствам марокканского хрониста XVIII в. Мухаммада аль-Кадири, на тот момент среди шерифов, алимов и городской знати все больше нарастало недовольство текущей ситуацией [аль-Кадири, 1977–1986, т. 1, с. 159–160]. Представляется, что шерифы как городская элита были заинтересованы в установлении сильной власти для возвращения относительной стабильности и порядка, в связи с чем они решили поддержать алауитского князя. Данное предположение подтверждается и тезисом марокканской исследовательницы Халимы Фархат о том, что шерифство как элемент властной концепции было продуктом именно городской среды [Ferhat, 1999, р. 481].

Кроме того, о поддержке со стороны шерифов Феса свидетельствует следующий эпизод, описанный в хронике аль-Кадири: когда Мулай Рашид начал осаду Феса, наместник ад-Дурайди обманным путем собрал у себя некоторых шерифов и факихов и арестовал их, а освободили их только после того, как в город вступил Мулай Рашид [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 159–160]. Подобные действия наместника позволяют предположить, что он опасался, что шерифы Феса могли призвать население выступить в поддержку алауита.

Важно отметить, что в описанном эпизоде просматривается параллель с аналогичными событиями, которые имели место почти за двести лет до этого и были связаны с осадой Феса предыдущей династией саадидских

шерифов: так, противостоявшие натиску шерифов Дра'а султаны из династии Вагтасидов (1472–1554) во время борьбы за Фес арестовали авторитетного идрисидского шерифа Мухаммада ибн Рашида аль-Идриси [Garcia-Arenal, 1990, p. 1027]. Такие меры в отношении шерифа, тем более идрисида, являются, в свою очередь, отголосками еще более ранних событий — попытки «идрисидской» реставрации 1465 г., когда выходец из идрисидского клана и *накиб* местных шерифов Мухаммад ибн Али ибн Имран аль-Идриси аль-Джути поднял восстание в Фесе и убил последнего султана династии Маринидов Абд аль-Хакка. После этого сам идрисид встал во главе города и управлял этим миниатюрным «государством» на протяжении шести лет [Brignon, Amin, Boutaleb e. a., 1967, p. 173].

Сломив сопротивление ад-Дурайди, Мулай Рашид вступил в Фес и был провозглашен там султаном в 1664 г. После этого новоявленный монарх раздал щедрые дары городским шерифам и *алимам* [ан-Насири, 1954–1956, т. 7, с. 35]. Представляется, что этот жест со стороны султана можно трактовать не только как попытку обеспечить их лояльность в дальнейшем, но и как благодарность за их поддержку во время осады столицы.

Несмотря на негласную поддержку со стороны шерифских кланов Феса, с восхождением на престол Алауитам необходимо было выработать крайне взвешенную и продуманную стратегию в отношении других потомков Пророка.

С одной стороны, *шараф* служил основой легитимности новой династии. Алауитские султаны стремились доказать, что имели право на престол не только в силу своего благородного происхождения, но и потому что их родословная считалась более надежной, нежели у Сааидов. Так, придворные летописцы подчеркивали безупречность алауитской генеалогии в отличие от их предшественников. В частности, Ахмад ан-Насири писал о том, что Сааиды вели свое происхождение от племени бану Са'д, родом из которого была Халима, кормилица Пророка Мухаммада, что ставило под сомнение их шерифский статус [ан-Насири, 1954–1956, т. 5, с. 4]. Историк также писал о том, что «среди тех, кто управлял Марокко, шерифы Тафилалета уступали по чистоте генеалогии только Идрисидам» [ан-Насири, 1954–1956, т. 7, с. 4].

С другой стороны, правители осознавали, что использование шерифской *бараки* в качестве обоснования собственной власти таило в себе не только преимущества, но и серьезную опасность. Так, в условной

иерархии шерифских родов алауиты занимали отнюдь не самую высокую ступень: самым древним родом единогласно признавались идрисиды. После того, как в 1465 г. шериф аль-Джути совершил переворот, угроза «идрисидской» реставрации неизменно присутствовала в сознании правителей Дальнего Магриба и являлась ограничителем их произвола и властных амбиций. Стоит отметить, что эта опасность оставалась неизменной вплоть до XX в.: вторая попытка реставрации произошла в 1907 г., когда шериф-идрисид и суфийский шейх Мухаммад ибн аль-Кабир аль-Каттани спровоцировал восстание в Фесе против Мулай Абд аль-Азиза (1894–1908) [Michaux-Bellaire, 1908, с. 402]<sup>1</sup>.

Анализ источников демонстрирует, что первые Алауитские султаны проводили в отношении идрисидских кланов патерналистскую политику: они стремились держать их ближе к трону и привлекать к государственному правлению. Особое внимание при этом отводилось идрисидским кланам Феса. Стоит отметить, что в этом отношении Фес играл особенно важную роль — в городе закрепились многие шерифские семейства; кроме того, сама северная столица была основана Идрисидами, что делало ее, по выражению Халимы Фархат, «символом легитимного и легитимирующего города» [Ferhat, 1999, р. 476]. Со временем, благодаря таким факторам, как особый статус Идрисидов, экономическое благосостояние, принадлежность к городской культуре и близость к крупнейшему исламскому университету аль-Каравийин, шерифы Феса стали представлять собой своего рода элиту, обладавшую корпоративной солидарностью [Narzak, 1992, р. 27]. В связи с этим, на раннем этапе становления Алауитского государства лояльность местных шерифов становилась одним из важных факторов стабильности власти султанов.

Как писал автор хроники *Нашр аль-масани* (Опубликование двустийший о людях одиннадцатого и двенадцатого века [хиджры]), среди арестованных во время осады города Мулай Рашидом шерифов и факихов были представители идрисидской ветви Бу ‘Анан (аль-Бу‘ананийун), и впоследствии Алауитские султаны им покровительствовали: в частности, выходцы из этого семейства занимали должности *кади*, муфтиев или имамов в главных мечетях северной столицы [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 159–160].

<sup>1</sup> Несмотря на то, что шериф добивался провозглашения султаном самого себя, решение было принято в пользу Алауита — Мулай Абд аль-Хафиза (1908–1912).

Это подтверждается и сведениями, которые приводит марокканский историограф Абд ар-Рахман ибн Зайдан: по его словам, Мулай Рашид назначил *хатибом* мечети аль-Карауийин Сиди Мухаммада аль-Бу‘анани [Ибн Зайдан, 2008, т. 3, с. 68]. Как свидетельствуют изыскания другого историографа Мухаммада ибн Джа‘фара аль-Каттани, эта политика продолжалась и при следующем султানে, Мулай Исма‘иле, который взошел на престол после смерти своего брата в 1672 г. По сведениям аль-Каттани, во время правления Исма‘ила представители рода Бу‘Анан занимали посты *кади* Феса и *хатиба* в мечети аль-Карауийин. Например, Сиди Мухаммад ибн Мухаммад аль-Бу‘анани (ум. в 1687 г.) занимал пост *хатиба* в аль-Карауийин, а затем стал *кади* Нового Феса, вслед за ним пост *кади* занимал его сын — Сиди Мухаммад аль-‘Арби ибн Мухаммад аль-Бу‘анани (ум. в 1694 г.) [Аль-Каттани, 2004, т. 1, с. 219]. В свою очередь, его племянник Сиди Али ибн Абд аль-Вахид аль-Бу‘анани (ум. в 1740 г.) занимал пост *кади* и муфтия Феса [аль-Каттани, 2004, т. 1, с. 220].

Еще одной почетной должностью, которая была закреплена за представителями идрисидских кланов, была должность *накиб аль-ашраф*<sup>1</sup>. По словам Мухаммада аль-Кадири, должность *накиба* фактически передавалась по наследству внутри идрисидского семейства аль-Джути еще со времен Маринидов [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 341]. Алауиты же стали продолжателями этой традиции. Главным *накибом* при Рашиде и Исма‘иле был шериф Абд аль-Кадир ибн Абдаллах аш-Шабих аль-Джути. Кроме того, представители этой же ветви идрисидов заведовали делами мавзолея Мулай Идриса I в Зерхуне [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 341].

Вместе с тем, номенклатура должностей, занимаемых представителями идрисидских кланов Феса, позволяет предположить, что, хотя Алауиты и привлекали их к государственному управлению, они стремились ограничить их участие сугубо религиозной сферой.

Другим важным актом почтения к шерифам со стороны Алауитских монархов было строительство или реставрация мавзолеев. В 1720 г. Мулай Исма‘ил приступил к реконструкции мавзолея Мулай Идриса I в Зерхуне и мавзолея Мулай Идриса II в Фесе, которые были важнейшими объектами поклонения для всех марокканцев. По описанию алауитского историка Ахмада ан-Насири, за два года строительных работ мавзолеев в Фесе был заново отстроен, а двор его мечети (*сахн*) существенно рас-

<sup>1</sup> *Накиб аль-ашраф* — глава потомков Пророка Мухаммада.

ширен [Ан-Насири, 1954–1956, т. 7, с. 98]. Кроме того, во время каждого своего пребывания в северной столице султан посещал гробницы святых-шерифов и раздавал дары хранителям мавзолея [Lagoui, 2009, p. 96].

Из источников следует, что шерифы Феса нередко принимали участие в походах султанов. Так, Мухаммад аль-Кадири описывал случай с одним из идрисидов Мулай Ахмадом ибн Идрисом аль-Имрани аль-Джути: в 1678 г., когда жители Феса отправились в поход вместе с Мулай Исма'илом, их сопровождал вышеупомянутый шериф, что, по словам хрониста, было «традицией его семейства, члены которого сопровождали Мулай Рашида и Мулай Исма'ила, а также предшествовавших им халифов — Саадидских шерифов Дра'а» [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 249]. Можно предположить, что представители знатных семейств потомков Пророка участвовали в походах султанов-шерифов в знак их особой связи с престолом. Кроме того, их присутствие в лагере султана также было важным фактором легитимации власти правителя в глазах народа.

В сообщении аль-Кадири об этом походе приводятся детали, которые показывают, насколько пристально Алауитские монархи наблюдали за идрисидскими шерифами. По словам летописца, во время похода Мулай Ахмад ибн Идрис аль-Имрани попросил султана позволить ему отправиться в том же году в Машрик [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 249]. Из этого следует, что даже представителям влиятельных шерифских семейств приходилось обращаться к султану за разрешением для перемещения за пределы страны, или, по меньшей мере, необходимо было поставить его в известность. Стоит отметить, что в схожем положении при Мулай Исма'иле находились и шейхи крупных *завий*: так, в 1708 г. шейх влиятельной *тарики* Насирийя Сиди Ахмад ибн Насир ад-Дра'и запросил у султана разрешение на то, чтобы отправиться в *хадж*. Исма'ил отказал ему и позволил совершить паломничество только через год [аль-Кадири, 1977–1986, т. 3, с. 234].

Наряду с идрисидскими кланами Феса, другим важным объектом шерифской политики престола была еще одна ветвь идрисидов — шерифы Уэззана, основавшие там собственное братство Ваззанийя. *Завийя* была ровесницей нового Алауитского государства: она была основана в первые годы правления новой династии. Расположение мавзолея почитаемого по всей стране святого — Абд ас-Салама бен Машиша, а также активное участие шерифов Уэззана в джихаде на побережье предопределили их колоссальное влияние на севере страны [Harrak, 1992,

р. 30]. Основатель обители Мулай Абдуллах аш-Шериф (1596–1678) стал истинной квинтэссенцией *бараки*, которую только могли вмещать в себе святые, так как являлся одновременно и представителем древнейшего шерифского рода, и основоположником суфийской *тарики* [Elboudrari, 1985, р. 489]. Авторитет шейхов Ваззаний признавался далеко за пределами Марокко, и у них было немало почитателей в Египте, Ираке и Сирии [Beck, 1989, р. 157].

В связи с этим первым Алауитским султанам предстояло решить непростую задачу: не допустить чрезмерного усиления обители, с одной стороны, и заручиться поддержкой столь влиятельного центра, с другой. Отношения Алауитского престола с Уэззаном начали закладываться при Мулай Исма'иле. Историограф Абд ар-Рахман ибн Зайдан в своем сочинении *аль-Манза' аль-латиф фи мафахир аль-Маула Исма'ил ибн аш-Шариф* («Приятное стремление в [описании] достоинств аль-Маула Исма'ила ибн аш-Шарифа») приводит текст письма султана к Мулай ат-Тихами, сыну возглавлявшего на тот момент *зауийу* шейха Мулай Мухаммада. В письме монарх выражал свое восхищение добродетелями шерифа: «До нас дошли сведения о твоём прекрасном нраве, праведном образе жизни, добродетели, подлинной вере, заботе о всех проблемах, а также искреннем внимании к Нам и твоих многочисленных молитвах за Нас, и Мы благодарны за это Аллаху» [Ибн Зайдан, 1993, с. 113]. Ответ шерифа был столь же любезным — в своем письме к Исма'илу Мулай ат-Тихами воспевал добродетели султана, а также подчеркивал необходимость подчинения его власти: «Своим благородством (*шараф*) и своим управлением (*мульк*) ты достиг высших ступеней, поэтому Аллах уготовил для тебя все блага, которые ты пожелаешь...»; «после повиновения Аллаху и Его Посланнику долгом каждого человека является повиновение султану» [Ибн Зайдан, 1993, с. 115].

Со смертью своего отца в 1708 г. Мулай ат-Тихами возглавил братство и стал первым шейхом Ваззаний, который прибыл ко двору Исма'ила в Мекнесе [Beck, 1989, р. 155]. Можно утверждать, что после этого взаимодействие между Алауитами и домом аль-Ваззани стало еще более тесным. В частности, известно, что Уэззан отправлял свои ополчения в помощь султанскому войску для ведения джихада на побережье [Drague, 1951, р. 229]. Кроме того, по сведениям Мухаммада аль-Кадири, ат-Тихами в своих проповедях постоянно призывал людей желать повелителю правоверных (*амир аль-му'минин*) только побед и благополучия [аль-Кадири, 1977–1986, т. 3, с. 219].

Данный союз подкреплялся многочисленными льготами и привилегиями, которые султаны предоставляли шерифам Уэззана. Главными из этих привилегий были *азибы* — земельные пожалования шерифам<sup>1</sup>. Султанским указом (*дахир*) шерифам могли быть пожалованы земли вместе с проживавшим на них населением. В пользу обладателя этих владений также иногда переходили доходы с этих земель и религиозные налоги с местного населения. Кроме того, эти земли получали статус *хурм* — то есть становились священным местом, где каждый мог найти убежище в случае преследования со стороны *махзена*<sup>2</sup> [Lazarev, 2014, p. 61]. В собственности шерифов Уэззана находились обширные земельные угодья, пастбища, поля, сады, а также многочисленные ремесленные мастерские, склады и торговые ряды, что в скором времени позволило превратить город в процветающий экономический центр [Кириллина, Орлов, 2018, с. 35].

Символом союза Алауитского престола и дома аль-Ваззани стала традиция, связанная с церемонией принесения присяги Алауитским султанам. По легенде, Мулай Исма‘ил отправился в Уэззан, и, когда увидел Мулай ат-Тихами, хотел спешиться, однако шериф попросил его снова сесть на лошадь и держал для него стремя [Aubin, 1905, p. 473]. С тех пор, когда султан при вступлении на престол приезжал туда для получения присяги, глава дома аль-Ваззани держал для него стремя, и султан торжественно садился на лошадь. Эта традиция была символическим актом посвящения для новоявленного монарха и благословения со стороны более важного по старшинству шерифского дома.

Стоит отметить, что отношения Алауитского престола с Уэззаном, которые сложились при Мулай Исма‘иле, оказались достаточно прочными и сохранились в период Тридцатилетней смуты (1727–1757), последовавшей за смертью могущественного султана. В этот период центральная власть вновь ослабла из-за борьбы за трон между многочисленными потомками Исма‘ила, что сопровождалось многочисленными восстаниями племен, голодом и экономическим кризисом. Шерифы Уэззана

---

<sup>1</sup> *Азиб* — небольшое селение, расположенное вдали от деревни. Изначально *азиб* использовался полукочевниками в качестве временной стоянки во время перегона скота, а затем этим словом стали обозначать земельную собственность шерифов [Кириллина, Орлов, 2018, с. 34].

<sup>2</sup> *Махзен* — комплексное понятие, обозначающее как султанскую администрацию, так и сложную систему неформальных отношений между двором и местными элитами.



не попытались воспользоваться ослаблением Алауитов, а, напротив, выступали в качестве арбитров в конфликтах между принцами. Например, в 1728 г. верхушка чернокожей гвардии *абид*<sup>1</sup> решила свергнуть одного из сыновей Исма'ила, Мулай Абд аль-Малика. Когда об этом узнал шейх Ваззаний Мулай ат-Таййиб ибн Мухаммад аль-Ваззани, он отправился в столицу и попытался заступиться за Абд аль-Малика, отговаривая *абид* от восстания [аз-Заййани, 1992, с. 228].

С окончанием смуты отношения дома аль-Ваззани с Алауитами только крепли. Об этом свидетельствует письмо, которое султан Сиди Мухаммад бен Абдиллах (1757–1790), внук Исма'ила, направил шейху Уззана Сиди Али ибн Ахмаду ибн ат-Таййибу в 1785 г. В своем послании правитель просил знатного шерифа о том, чтобы он следил за всеми пашами (*уммаль*) Гарба («...Что касается всех пашей Гарба, мы хотим, чтобы Вы наблюдали за ними и помогали нам в установлении справедливости, если Вы узнаете, что кто-либо из них кого-то притесняет или совершает какой-либо нехороший поступок») [ад-Ду'айф ар-Рабати, т. 1, с. 353]. Тем самым султан делегировал часть своих полномочий и обязательств шейху, что способствовало более тесному взаимодействию *махзена* и *зауийи*.

Политика льгот и привилегий, несомненно, способствовала еще большему возвышению шерифов, что должно было привлекать их на сторону престола. Султан-шериф при этом оказывался на вершине этой условной иерархии и выступал как покровитель всех шерифов. Более того, его забота распространялась не только на марокканских потомков Пророка — для поддержания своего престижа Алауитские султаны придавали немалое значение контактам с шерифами Хиджаза и Йемена. Например, по сведениям Ибн Зайдана, Мулай Исма'ил ежегодно посылал шерифам аравийского порта Янбо, откуда были родом сами алауиты, 200 мискалей<sup>2</sup> золотом [Ибн Зайдан, 2008, т. 3, с. 31–32]. Не обходила своим вниманием потомков Пророка и прославленная в арабских летописях жена Исма'ила Лалла Хуната бинт Баккар: как сообщал историк, во время совершения *хаджа* Лалла Хуната привезла мекканским шерифам сто тысяч динаров, а также разнообразные дары [Ибн Зайдан, 2008, т. 3, с. 26].

Вместе с тем, анализ источников позволяет утверждать, что монархи проявляли лояльность далеко не ко всем марокканским шерифам. Наряду

<sup>1</sup> *Абид аль-Бухари* — войско, созданное Мулай Исмаилом, состоявшее из чернокожих невольников.

<sup>2</sup> *Мискаль* — денежная единица в Марокко в XVII–XIX вв.



с идрисидами, существовала опасность со стороны конкурентов из числа самого алауитского семейства, и порой султаны предпринимали довольно решительные действия для их нейтрализации. Для достижения этой цели правители следовали двум тактикам: первая из них заключалась в том, чтобы держать потенциально опасных родственников под присмотром вблизи от себя. Вторая же, напротив, предполагала ссылку в оазисы Тафилалета.

Так, одним из первых шагов Мулай Рашида после восхождения на престол был поход против берберского племени *бану зеруал* (в северо-западной провинции Гарб), куда еще в XVI в. переселилась часть алауитских шерифов. По сведениям Мухаммада аль-Кадири, Рашид арестовал шерифа, который возглавил племя и провозгласил себя амиром [аль-Кадири, 1977–1986, т. 2, с. 169]. Как описывал этот же эпизод француз Жермен Муэтт, который прожил в Марокко более 10 лет и был современником этих событий, после разгрома шерифско-племенной оппозиции Мулай Рашид пригласил шерифа к себе в палатку и называл его своим дядей [Mouette, 1683, p. 48]. Важно отметить, что султан не стал применять в отношении своего родственника какие-либо репрессии, но отправил его в Фес, где тот прожил остаток своей жизни под присмотром султана.

Аналогичным образом поступил и Сиди Мухаммад бен Абдиллах, когда в Сиджильмассе выдвинулся его дядя Мулай Хасан ибн Исма‘ил в союзе с крупными берберскими племенными конфедерациями *айт атта* и *айт йафалман*. Как сообщал Ахмад ан-Насири, султан, обеспокоенный положением, отправился туда и предложил Хасану переселиться в Мекнес [ан-Насири, 1954–1956, т. 8, с. 52].

Другая же тактика фактически означала ссылку потенциальных смутьянов в оазисы Тафилалета. Так поступал Исма‘ил со своими многочисленными сыновьями и племянниками: как писал англичанин Томас Пеллоу, который попал в плен к марокканским пиратам в 1715 г. и оказался при дворе Мулай Исма‘ила, когда сыновья султана «вступают в такой возраст, что начинают становиться источником проблем, султан не позволяет им больше оставаться во дворце. Если их матерям удастся за них заступиться, они получают какой-либо пост при дворе или же отправляются в Тафилалет, где султан дает им участок с финиковыми пальмами, за счет которого они живут» [Pellow, 1890, p. 119].

В иных же ситуациях правителям приходилось прибегать к более жестким мерам. После смерти Рашида в 1672 г. султаном был провоз-

глашен его брат Исма‘ил, однако его права на престол тут же начали оспаривать другие члены алауитского семейства: например, с аналогичными притязаниями в Марракеше выступил племянник Исма‘ила Ахмад ибн Махраз, а представители городской знати отказались присылать свою делегацию для принесения присяги [аз-Заййани, 1992, с. 147]. Стоит отметить, что претензии алауитского принца были обоснованны, так как, по сведениям Абд ар-Рахмана ибн Зайдана, на момент смерти Мулай Рашида он занимал пост наместника (*халифы*) Марракеша — одного из столичных городов Марокко (*аль-мудун аль-махзаниййа*), в то время как Исма‘ил был *халифой* Феса [Ибн Зайдан, 2008, т. 3, с. 72].

Мулай Исма‘ил подавил сопротивление мятежного племянника, и тот вынужден был бежать в Сус, где заручился поддержкой местных берберских племен. Благодаря этому союзу к 1681 г. Ахмад ибн Махраз существенно укрепил свои позиции и поднял восстание в столице провинции — Таруданте. Во время осады города ополчениями Исма‘ила Ахмад ибн Махраз был убит [аз-Заййани, 1992, с. 168]. Однако на этом восстания под руководством алауитских принцев не прекратились: через несколько лет против Исма‘ила выступили трое его братьев — Мулай аль-Харран, Мулай Хашим и Мулай Ахмад ибн аш-Шариф ибн Али при поддержке крупной племенной конфедерации берберов *айт атта*. Султанским войскам удалось нанести им поражение, после чего, по словам Ахмада ан-Насири, они бежали в пустыню [ан-Насири, 1954–1956, т. 7, с. 60].

Таким образом, султаны наблюдали за членами своего семейства и старались своевременно вмешаться, если кто-либо из смутьянов-родственников заявлял о своих правах на трон. Вместе с тем Алауиты всячески заботились о благополучии своего клана. Как сообщал придворный историк и визирь Сиди Мухаммада бен Абдиллаха Абу-л-Касим аз-Заййани, Сиди Мухаммад вел списки всех потомков Исма‘ила, каждый год отправлял им дары и поручал вазиру лично распределять их между ними [аз-Заййани, 1992, с. 187]<sup>1</sup>. Известно также, что по случаю дня рождения Пророка (маулид) султаны традиционно жаловали алауитским шерифам Мекнеса, Феса и Тафилалета костюм, масло и зерно [Laroui, 2009, p. 96]. Кроме того, не менее важным элементом в отношениях с родственниками правящего семейства были и матримониальные союзы: так, по све-

---

<sup>1</sup> Стоит отметить, что подобное же почтение Сиди Мухаммад выказывал и потомкам Саадидских султанов в Фесе и Марракеше — помимо даров им полагалась ежемесячная пенсия [аз-Заййани, 1992, с. 31].

дениям Ибн Зайдана, Мулай Исма‘ил взял в жены дочь шерифа из уже упоминавшегося племени *бану Зеруаль* [Ибн Зайдан, 1993, с. 395].

Серьезным инструментом сдерживания амбиций шерифов Дальнего Магриба была верификация генеалогий. Эта политика служила двум целям: с одной стороны, это был способ контроля над менее знатными шерифскими семействами. С другой стороны, подобное упорядочивание придавало шерифам новый статус, так как их привилегированное положение отныне подтверждалось на государственном уровне. Представляется, что подобная политика была призвана сделать султана в глазах потомков Пророка подлинным защитником их интересов.

Другим существенным мотивом таких проверок было и то, что раздувание шерифского корпуса неизбежно приводило к сокращению налоговых поступлений в казну. В связи с этим численность шерифов оказывалась в прямой зависимости от политической ситуации в Дальнем Магрибе: число ложных шерифов особенно резко возрастало в периоды политической нестабильности и слабости центральной власти: за финансовое вознаграждение некоторые факихи готовы были подписать документы с поддельной генеалогией [Sebti, 1986, p. 446]. Порой это приводило к комичной ситуации, когда сборщики налогов приезжали в какой-либо район и не могли собрать подати, поскольку почти все местное население считало себя потомками Пророка [Harrak, 1992, p. 31]. В начале XVII в., по мере ослабления могущества Сааидов, лжешерифов становилось все больше: как писал Абд ар-Рахман ибн Зайдан, в этот период институт *накибата* пришел в упадок. По словам историка, пост *накиба*, равно как и документы, подтверждающие шерифский статус, можно было легко купить, и создавалось впечатление, будто бы «почти все подданные стали шерифами» [Ибн Зайдан, 1993, с. 243].

Верификация генеалогий, напротив, была сопряжена с централизацией власти, и каждый сильный правитель начинал новую волну проверок. Несмотря на почти непрерывные походы для усмирения страны, первый султан династии Мулай Рашид сразу же приступил к решительной борьбе с поддельными документами и лжешерифами.

Еще более последовательно эту политику проводил Мулай Исма‘ил. За время его правления прошли три волны верификации, в результате чего были созданы реестры, которые проверялись лично султаном. Султан приказал отобрать шерифов, которые хорошо разбирались в генеалогиях, и поручил им найти всех лжешерифов «в каждом племени и в каждой деревне» [Ибн Зайдан, 1993, с. 244].

В результате колоссальной работы были созданы реестры, где шерифы делились на несколько уровней. Согласно описаниям Ибн Зайдана, который лично изучал эти документы, высшую ступень занимали те шерифы, чья генеалогия была безупречна (без лакун), за ними следовали обладатели свидетельств (*ахл русум*), которые выдавались *накибами*, и подлинность этих документов также не подвергалась сомнению. Следующий уровень занимали обладатели свидетельств, которые нуждались в дополнительной проверке (их документы были не бессрочные и с течением времени необходимо было их заново проверять). Далее следовали обладатели султанских указов (*дахир*), подтверждавших шерифский статус человека, семьи или племени [Ибн Зайдан, 1993, с. 246].

Самой нелегкой задачей было проверить подлинность генеалогии шерифов в сельской местности — в этом случае шерифом признавали на основании мнения жителей деревни или племени, и если все они подтверждали, что человек считался потомком Пророка, его имя вносили в список [Lagouï, 2009, p. 93].

Создание реестров и подобная градация шерифских семейств еще больше закрепляла ту негласную иерархию, которая существовала и раньше. Закрепление этого неравенства на официальном уровне порождало конкуренцию между различными семействами, так как никто из них не хотел лишаться полагавшихся шерифам привилегий. Соперничество внутри шерифских кланов не могло не идти на пользу султану, так как оно ослабляло их внутреннюю сплоченность, а султан в этих условиях выступал как верховный арбитр и покровитель всех шерифов Дальнего Магриба.

Важную роль в контроле над генеалогиями играла фигура *накиба*, в связи с чем при Мулай Исма‘иле наблюдалось некоторое усложнение структуры этого ведомства. Так, по сведениям Ибн Зайдана, султан назначил *накибов* в столичные города — Фес, Мекнес и Марракеш, а резиденцией главного *накиба* (*акбар ан-нукаба*) стал Джабал аль-‘Алам (родина ветви идрисидов, к которой относились шерифы Уэззана)<sup>1</sup>. По словам придворного историка, основной задачей главного *накиба* было не допускать регистрации новых шерифов, за исключением тех случаев, когда шериф признавал кого-либо своим законным сыном [Ибн

<sup>1</sup> Стоит отметить, что в дальнейшем процесс расширения ведомства продолжался: во время правления Сиди Мухаммада бен Абдиллаха (1757–1790) прошла новая волна верификаций, а в одном только Фесе было двенадцать *накибов* [Harrak, 1992, p. 28].

Зайдан, 1993, с. 244]. Кроме того, он должен был следить за матримониальными союзами шерифских семейств: выдавать замуж дочерей можно было только за шерифов, а мужчины могли взять в жены женщину, не принадлежавшую к потомкам Пророка, только в редком случае и с особого разрешения [Ибн Зайдан, 2008, т. 3. с. 73].

Таким образом, можно заключить, что благородное происхождение от Пророка было главным источником легитимности для Алауитских султанов. В борьбе за господство над Дальним Магрибом их основными конкурентами были могущественные суфийские обитатели, в связи с чем алауитские князья искали союзников на стороне другого идеологического «полюса» — обладателей наследственной, а не приобретенной баракки. В связи с этим, как представляется, они сделали ставку на союз с влиятельными шерифскими семействами. Шерифские кланы Феса играли важную роль как в самом восхождении Алауитов на престол, так и для обоснования их властных притязаний в дальнейшем.

В иерархии шерифских родов Алауиты уступали идрисидам — самому древнему шерифскому клану Магриба и основателям первой шерифской династии в Марокко. Алауитские султаны осознавали это неравенство, поэтому поддержка со стороны идрисидов, а также патронаж над другими шерифскими семействами были крайне важны для укрепления престижа династии. Внешним проявлением этой поддержки было участие знатных идрисидов Феса в походах Алауитских монархов, а также традиция благословения шерифами Уэззана государей при восхождении на престол. Вместе с тем, политический вес идрисидов, а также память о попытке «идрисидской» реставрации 1465 г. заставляли Алауитов опасаться чрезмерного роста их влияния, в связи с чем они старались ограничивать их службу на государственных постах только религиозной сферой.

Шерифские султаны проводили тонкую политику, последовательно выстраивая союзнические и патерналистские отношения с потомками Пророка, населявшими Дальний Магриб, а также его пределы. Внимание к шерифам Хиджаза и Йемена также должно было способствовать формированию образа праведного султана-шерифа. Остальные же, менее влиятельные кланы находились под пристальным наблюдением государей благодаря политике верификации генеалогий. Умелое сочетание привилегий и механизмов контроля позволяло Алауитам выступать в роли покровителей марокканских шерифов и обосновывать тем самым свои права на трон в глазах потенциальных конкурентов.

## Глава 11

# Монарх-патерналист: марокканский султан Мулай Абд ар-Рахман (1822–1859) и его реформы

Среди алауитских султанов, правивших Дальним Магрибом (Марокко) в XIX в., Мулай Абд ар-Рахман выглядит фигурой, во всех отношениях переходной. Его правление ознаменовало долгое и трудное преодоление политических последствий религиозной войны 1814–1822 гг., разрушившей хрупкий баланс сил между султанским двором и влиятельными в провинциях суфийскими братствами. Если при его предшественнике Мулай Сулаймане (1792–1822) Марокко шло по пути строгой изоляции и противостояния влиянию европейской культуры, то при его преемнике Сиди Мухаммаде ибн Абд ар-Рахмане (1859–1873) общественная и политическая жизнь страны все более пронизывается ее достижениями. В Шерифской империи<sup>1</sup> до правления Мулай Абд ар-Рахмана реакция на европейские ценности и порядки была уделом тончайшего слоя высшей военно-политической прослойки (*хасса*). В правление султана-реформатора к этому важному потоку интеллектуальной истории подключаются не только ученые-традиционалисты (*улама*'), но

---

<sup>1</sup> *Шерифы* (араб. *шариф*) — традиционное название потомков пророка Мухаммада в арабо-мусульманском мире. Династии Сааидов (1511–1659) и Алауитов обладали шерифским происхождением. В XVI–XIX вв. европейские географы, военные и политики обычно называли Марокко «Шерифской империей». Это название страны имело общепризнанный международно-правовой статус — вплоть до обретения Марокко независимости (1956) и изменения титулования алауитских правителей на королевское (1957).

также богатые купцы, все больше внедрявшие свой бизнес в орбиту европейских коллег, а также суфийские деятели как проправительственного, так и оппозиционного толка. Важность оценки реформаторских усилий Мулай Абд ар-Рахмана и противоречивый характер его личности заставляют внимательно отнестись к его эпохе.

О приверженности нового суверена Дальнего Магриба традиции наглядно свидетельствует сам порядок длительной процедуры наследования им трона. Религиозный антураж и сложившиеся за столетия церемонии передачи власти оказались во многом существенны для двора из-за неустойчивости политического положения нового султана. Как афористически выразился по этому случаю марокканский хронист Ахмад ан-Насири, Мулай Абд ар-Рахман «нашел, что государство поколебалось при наступившем перевороте; очарование его молодости сменилось безобразием дряхлости» [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 14–15]. До настоящего времени в историографии не сложилось логичной и непротиворечивой картины последних лет правления Мулай Сулаймана. По сведениям ряда источников [Martin, 1923, p. 131; ан-Насири, 1954–1956, т. 8, с. 155–159], измотанный политическими неурядицами Сулайман предпочел отречься от престола еще в 1821 г., вскоре после широкомасштабного восстания против его власти в Фесе, и тогда же передал султанские полномочия своему наследнику Абд ар-Рахману. Авторы других источников продлевают правление Сулаймана вплоть до дня его кончины — 29 ноября 1822 г. [Godard, 1860, p. 164; Акансус аль-Марракуши..., 1918, т. 2, с. 215].

В любом случае, новый повелитель первоначально был малоизвестен региональным вождям, и его кандидатура не вызывала у них энтузиазма. Как вспоминал в своей летописи последний вазир Сулаймана Мухаммад Акансус, вскоре после кончины султана в Марракеше он доставил *кади* города особое послание (*рисалат аль-и'тираф*), в котором Сулайман провозгласил Абд ар-Рахмана своим наиболее достойным преемником. Однако *кади* и ведущие законоведы (*факихи*) Марракеша не взяли на себя риск выдвижения нового султана и ответствовали: «Мы не имеем права голоса, ведь войско сейчас находится в Гарбе<sup>1</sup>, да и люди влияния отсутствуют здесь» [Акансус аль-Марракуши..., 1918, т. 2, с. 203]. Присяга Абд ар-Рахману от стратегически важной и богатой провинции Мекнес также задержалась более чем на месяц. Причиной послужил спор о легитим-

---

<sup>1</sup> Гарб — северо-западная провинция Дальнего Магриба, расположенная на большом отдалении от южной столицы Марокко.

ности процедуры престолонаследия между *кади* и военачальниками чернокожей султанской гвардии (*'абид*). В едва вышедшем из атмосферы бунта Фесе облечение Абд ар-Рахмана полномочиями также прошло далеко не гладко. Это отчасти объясняется тем, что во время восстания 1820–1821 гг. именно Абд ар-Рахман выполнял обязанности наместника султана в Фесе [ан-Насири, 1954–1956, т. 8, с. 165], принимал военные меры против бунтовщиков и представлял перед возмущенными горожанами султанскую власть. Северная столица признала легитимность Абд ар-Рахмана только после длительных и сложных переговоров между наследником и авторитетными местными деятелями — главой объединения крупных торговцев (*амин ат-туджжар*) аль-Хаджем ат-Талибом ибн Джаллуном, лидером столичных потомков Пророка (*шерифов*) Ахмадом ибн Абд аль-Маликом и видным богословом-алимом Мухаммадом ибн Ибрахимом ад-Дуккали [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 4].

Глубоко религиозная мотивация выдвижения кандидатуры Абд ар-Рахмана и сущность сопровождавших ее традиционных церемоний видна из текста присяги (*бай 'а*), принесенной ему жителями Рабата и сохранившейся в биографическом своде Абд ар-Рахмана ибн Зайдана *Итхаф а 'лам ан-нас* за подписями 21 знатного лица и удостоверением подлинности свидетелями. Присяга рабатцев начиналась с пространного вступления, которое перечисляло достоинства института халифата — «оплота против анархии, злого умысла и коварства внешнего врага». Затем авторы *бай 'а* оправдывали учреждение имамата, «который оживляет религию так же, как душа оживляет тело» [Ибн Зайдан, 1929–1933, т. 5, с. 9] и узаконивали передачу власти Сулайманом Абд ар-Рахману аналогией с историческим «завещанием» халифата Абу Бакром ас-Сиддиком 'Умару ибн аль-Хаттабу<sup>1</sup> [Ибн Зайдан, 1929–1933, т. 5, с. 10–11]. После этого авторы *бай 'а* воздавали должное личностным качествам покойного султана («он был для нас как отец, и мы ему были как сыновья»), подчеркнув, что Сулайман «с высоким чувством относился к своим обязанностям в отношении *махзана*<sup>2</sup>, который Аллах препоручил его заботе» [Ибн Зайдан,

<sup>1</sup> Абу Бакр ас-Сиддик (ок. 572 — 634) и 'Умар ибн аль-Хаттаб (ок. 585–644) — первый (632–634 гг.) и второй (634–644 гг.) руководители мусульманской общины после Пророка, праведные халифы, преемники духовной и политической власти Мухаммада.

<sup>2</sup> *Махзан* — в общем смысле политическая элита традиционного Марокко, действующая в неформальной сети связей между функционерами султанского двора, а также между ними и влиятельными региональными кланами и / или лидерами суфийских братств.



1929–1933, т. 5, с. 11]. Похвальное слово в адрес неоднозначной фигуры Мулай Сулаймана особо мотивировалось тем, что он «выбрал из своих близких родственников того, кто наиболее способен к управлению, наиболее уравновешенного, отважного, благочестивого, добродетельного — то есть того, кто превосходит всех прочих и отвечает всем необходимым условиям, согласно единодушному суждению (*иджма*) людей доброй воли, и выбор которого уже подтвержден благоприятными божественными знаменами» [Ибн Зайдан, 1929–1933, т. 5, с. 13]<sup>1</sup>. Наконец, клятва рабатов завершалась обрядовой формулой: «Мы, жители Рабата — верхушка (*хасса*) и простые люди (*амма*), шерифы, факихи, алимы, талибы, командиры войска, артиллеристы, моряки и ремесленники, — узнав о решении Феса, спешим присоединиться к общине... приносим присягу перед Аллахом и Его ангелами слушаться имама и выполнять его приказания в пределах того, что законно, и согласно нашим возможностям». Кроме того, авторы документа последовали духу «клятвы доброй воли» (*бай'ат ар-Ридуан*), данной мусульманами пророку Мухаммаду в ходе противостояния с язычниками-мекканцами при Худайбийе (628 г.). Жители Рабата указывали в тексте, что между ними и вступающим на престол повелителем была заключена сделка (*сафка*): «мы ему подчиняемся, как нам повелел Аллах, а он соблюдает наши права и всех его подданных, как Аллах ему предписал» [Ибн Зайдан, 1929–1933, т. 5, с. 14–15].

Уже в первые месяцы своего правления новый суверен Марокко проявил комплексный, многосторонний подход к ставшей ключевой при его предшественнике проблеме отношений алауитского престола с традиционными исламскими институтами. С одной стороны, он продолжил военное преследование боевых отрядов тех *зауий* и шейхов, которые проявляли открытое неповиновение еще Сулайману. В частности, Мулай Абд ар-Рахман умело шантажировал лидеров крупного и влиятельного братства Даркавийа тем, что его основатель Мулай аль-'Араби ад-Даркауи был арестован в ходе Фесского восстания (1820 г.) и все еще находился в заключении. С другой стороны, Абд ар-Рахман демонстративно отказался от идей и преобразований Сулаймана 1812–1815 гг., нацеленных на отрицание суфийской обрядовой практики и в целом проявлений культуры «народного ислама». Салафитские устремления Мулай Сулаймана,

<sup>1</sup> Эту фразу возможно трактовать и как оправдание того, что Сулайман избрал преемником племянника, предпочтя его всем своим сыновьям.

сходные с ваххабитскими мерами в Аравии первых лет XIX в., породили в Дальнем Магрибе заметное разочарование и раздражение. В первую очередь это касалось влиятельных вождей суфийских братств и крупных «святых»-*мурабитов*. Поэтому для реформаторски настроенного Абд ар-Рахмана было существенно уже на первом этапе своего правления всемерно укрепить отношения *махзана* с провинциальными шейхами и показать им отличия своей внутренней политики от опрометчивого и рискованного прежнего курса султанского двора.

Дипломатическое и силовое противоборство Мулай Абд ар-Рахмана с духовными лидерами марокканской глубинки началось непосредственно при его восшествии на престол. Уже через месяц после кончины Мулай Сулаймана, в конце декабря 1822 г., против нового султана последовательно выступил богатый и могущественный мурабитский клан Амхауш (Махавиша, Мухавиша), весьма авторитетный среди берберских племен Среднего и Высокого Атласа — бану мгилд, зайян и др., входивших в племенную группировку айт у малу. Глава этой крупной мурабитской семьи Абу Бакр Амхауш уже более десяти лет играл роль ведущего противника реформ Мулай Сулаймана в нагорной части Дальнего Магриба. Теперь же он и его окружение попытались, как отметил в своей летописи историограф Алауитов Ахмад ан-Насири, «совершенно заставить исчезнуть имя султана и его сторонников из памяти людей Марокко» [ан-Насири, 1954–1956, т. 8, с. 169].

Ответ монарха-реформатора на этот вызов был выстроен на противопоставлении горцам-Амхауш более умеренных в своих притязаниях вождей атласских предгорий. Эмиссары султана умело расстроили планы воинственных горцев, действуя через посредство альтернативного им вождя Среднего Атласа — Мухаммада ибн аль-Гази аз-Заммури. Этот вождь крупного берберского племени заммур принадлежал к суфийскому братству Даркауийя. Пообещав верхушке братства вскоре освободить престарелого шейха, султан лично встретился с его сыновьями и при их посредничестве уговорил Мухаммада аз-Заммури подчиниться султанской власти. Новоявленный союзник Мулай Абд ар-Рахмана был пожалован титулом губернатора (*ка'ида*) приморской провинции Гарб. Параллельно султан занялся укреплением махзанской власти на юге и востоке страны, назначив энергичных губернаторов с широким кругом полномочий в провинциях Марракеш и Ужда [Michaux-Bellaire, 1917, p. 54; Laroui, 1970, p. 294]. Весной 1823 г. к альянсу *махзана* и *заммур* присоединились еще два сильных и почитавших шейха ад-Даркауи бер-

берских племени Среднего Атласа — *айт идрасан и гаруан* [Drague, 1951, p. 152]. В итоге в предгорьях Атласа, обращенных к обжитой части Дальнего Магриба, установился новый баланс военно-политических сил. Антисултанское повстанческое движение Абу Бакра Амхауша, опиравшегося главным образом на племена *айт у малу*, столкнулось со сплоченным фронтом живших ниже по склонам Атласа племенных соседей и действовавших заодно с ними махзанских отрядов. Это обстоятельство ослабило ряды бунтовщиков, и их агрессивное неприятие власти султана так и не получило выхода на приморские равнины.

Военно-политический успех контрреформ Мулай Абд ар-Рахмана основывался и на применении сугубо силовых мер. Иначе и быть не могло в той катастрофической обстановке безвластия, которая сложилась после Фесского восстания и кризисного окончания правления Мулай Сулаймана. Так, в 1827 г. в арабском племени *шарарда*, проживавшем у слияния рек Тенсифт и Нфис к западу от Марракеша, началось общественное брожение, вызванное произвольными решениями султанского наместника [Pennell, 2000, p. 27]. Эти банальные события, однако, быстро приобрели религиозную подоплеку. Шейх местной суфийской обители (*зауийи*) Шарардийя аль-Махди ибн Мухаммад аш-Шарарди провозгласил перед соплеменниками, что он является «ожидаемым махди», предназначение которого — возвестить приход последнего тысячелетия справедливости и мира перед наступлением Судного дня [Ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 17–18].

Сочетание племенной вольницы и типичных для истории Магриба милленаристских идей Мулай Абд ар-Рахман посчитал, судя по его дальнейшим действиям, чрезвычайно взрывоопасным. Проблема состояла в том, что духовный вождь Шарардийи открыто посягнул на легитимность власти султана, и даже попытался присвоить те понятия, которыми султаны-Алауиты оправдывали законность своего халифского статуса [Laroui, 1977, p. 158]. Первоначальный план султана и махзанских военачальников включал осаду *зауийи*, расположенной на удобной для наступления равнине Хауз [Laroui, 1970, p. 294]. Однако ее крепкие стены, построенные в начале XVIII в., выдержали многочисленные обстрелы со стороны султанского войска. Более того, послушники и шейх Шарардийи, захватившие еще у воинов Мулай Сулаймана несколько пушек и мортир, обзавелись порохом и ядрами, успешно освоили принципы артиллерийской стрельбы и регулярно отвечали на осаду прицельным огнем по правительственным силам [Pascon, 1983, vol. 1, p. 198].

После продолжительной подготовки махзанские отряды и союзные Мулай Абд ар-Рахману племена взяли в 1828 г. зауйю штурмом. Суфии-шарардиты заранее позаботились о припасах и военном снаряжении. Они сражались с султанским войском изобретательно и самоотверженно, в результате чего смогли сопротивляться превосходящим силам противника не менее недели [Mouhtadi, 1999, p. 189]. Тяжелые бои в Хаузе завершились сдачей *зауйи* защитниками шейха. Сам духовный лидер Шарардийи вынужденно бежал в соседнюю провинцию Сус, где нашел пристанище у сочувствовавшего ему мурабита Абу Абдаллаха аль-‘Аджали из племени *айт ба амран*. Вазир султана Ибн Идрис, руководивший операцией, позволил своим войскам разграбить окрестности *зауйи* [Pennell, 2000, p. 30]. Он впоследствии докладывал султану о том, что в плен было взято более 600 защитников обители и местных жителей, а махзанские ополченцы и их союзники «обогатились найденными товарами, ценностями и сокровищами» [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 20]. Сама шарардитская твердыня была превращена в руины и разобрана до основания — как и мятежная *зауйя* Дила’ за 200 лет до этого. Плененные члены братства и выжившие в сражениях общинники племени *шарарда* были под конвоем депортированы в противоположную от Марракеша сторону Дальнего Магриба — провинцию Гарб [Marty, 1929, p. 586]. Впрочем, Мулай Абд ар-Рахман отнюдь не собирался идти по пути Мулай Сулаймана и полностью свести на нет влияние шарардитских шейхов. Когда в 1831 г. аль-Махди ибн Мухаммад аш-Шарарди покинул своего союзника в Сусе и добровольно сдался властям, он был прощен, поселен в Мекнесе и даже назначен наместником над высланными с родины соплеменниками [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 21]<sup>1</sup>.

Пример аль-Махди ибн Мухаммада аш-Шарарди представляется показательным для характеристики исламского реформаторства Мулай Абд ар-Рахмана. Действуя в привычных для марокканской политической мысли пределах, монарх и его сановники тактически могли пойти на вооруженное насилие в отношении суфийских турук. Однако на уровне стратегии алауитский двор укреплял свою власть не столько за счет

---

<sup>1</sup> Нелояльность обошлась дороже новоиспеченному ка’иду провинции Гарб Мухаммаду ибн аль-Гази аз-Заммури: при попытке спровоцировать недовольство *заммури* он был арестован и отправлен в тюрьму г. Могадор, где скончался [Drague, 1951, p. 93]. В его печальной судьбе сыграл важную роль тот факт, что он не был суфийским шейхом или видным функционером братства, но рядовым приверженцем тарики Даркауийя.

демонстративных репрессий, сколько благодаря закулисным уступкам и умелому маневрированию. Так, уже весной 1823 г. махзан выполнил личное обещание султана, данное Ибн аль-Гази аз-Заммури, и освободил шейха Даркауийи Мулай аль-‘Араби. Почитаемый суфийский подвижник также претворил в жизнь «свою» часть соглашения. Покинув тюрьму, он прибыл в северную султанскую столицу — Фес и встретился с Мулай Абд ар-Рахманом. По суфийской традиции, насчитывающей в Марокко уже несколько столетий, он провел во дворце обряд инициации (*уирд*) и посвятил султана в члены своего братства. Кроме того, шейх и его приближенные (*мукаддамы*) подписали с султаном особое соглашение, в котором признали его верховную халифскую власть над всеми мусульманами Магриба и наименовали Мулай Абд ар-Рахмана старинным титулом халифа «повелитель правоверных» (*амир аль-му’уминин*) [Michaux-Bellaire, 1917, p. 54; Тримингэм, 1989, с. 98]<sup>1</sup>.

Освобождение почитаемого и прославленного шейха Даркауийи предопределило многие дальнейшие успехи Мулай Абд ар-Рахмана во внутренней политике. Оно было воспринято в суфийской и мурабитской верхушке Марокко как жест доброй воли и заметно облегчило контакты между султанским двором и другими влиятельными мистическими объединениями. В 20х гг. XIX в. Мулай Абд ар-Рахман неоднократно привлекал на свою сторону духовных лидеров Дальнего Магриба. Он часто встречался с шерифами Уэззана — шейхами крупной *тарики* Уаззанийя, принимал при дворе учеников (*муридов*) Мулай Ахмада ат-Тиджани (1737–1815) — крупнейшего и наиболее популярного магрибинского суфия-реформатора эпохи Мулай Сулаймана. В дальнейшем султан не пренебрегал и традицией личного послушничества: в начале 30х гг. XIX в. он объявил себя учеником видного идрисидского шерифа и мурабита Сиди Каддура аль-‘Алами. Можно согласиться с мнением французского исламоведа Р. Брюнеля, писавшего, что Абд ар-Рахман «вернул себе доверие значительных и тайных сил... с тем, чтобы наилучшим образом утвердить стабильность трона» [Brunel, 1955, p. 398]. Стремясь восстановить позиции суфийских братств и мурабитов, султан обратился и к экономическим мерам. В 20х гг. XIX в. *зауийи* выборочно освобождались от выплаты налогов, шейхам и мукаддамам дружественных братств

<sup>1</sup> Престарелый Мулай аль-‘Араби после своего освобождения полностью отошел от политики, уединился в главной зауийе Даркауийи в Бу-Берих, расположенной в Рифских горах, а через несколько месяцев скончался [Дьяков, 2008, с. 157].

выдавались в пользование государственные земли, многие суфийские деятели и богословы-*улама* получали от султанского двора щедрые подарки в звонкой монете или товарах — так, чтобы они «не были слишком искушаемы извлекать выгоду из своей несомненной власти» [Burke, 1969, р. 80–81]. Наконец, Мулай Абд ар-Рахман прибегал к строительству и реконструкции престижных религиозных объектов. В 1825 г. махзан финансировал строительство Новой мечети (аль-Джами‘ аль-джадид) в священном периметре (*хараме*) квартала Мулай Идриса в Фесе, справа от знаменитого Идрисова купола (аль-Кубба аль-Идрисиййа), возведенного еще в XIV в. Маринидами непосредственно над гробницей почитаемого шерифа-святого, бывшего покровителем северной столицы [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 79]. О проявлениях благосклонности Мулай Абд ар-Рахмана к шерифам и суфиям южных провинций свидетельствуют и обнаруженные автором в архиве Центра алауитских исследований (г. Рисани, Марокко) указы (*дахирь*) Абд ар-Рахмана, изданные в 30х гг. XIX в. В двух из них упоминаются государственные расходы, предназначенные для материальной поддержки малоимущих шерифских семейств Тафилалета, а также на строительство резиденций (*каров*) и *зауий* в присахарских городках аль-Фида и Абар [Марказ..., ед. хр. 19612, л. 1; Марказ..., ед. хр. 21405, л. 1].

Уступки служителям ислама, земельные пожалования и умелое маневрирование позволили Мулай Абд ар-Рахману мобилизовать суфийские братства Дальнего Магриба на решение насущных внешнеполитических задач. В первую очередь, султан стремился сдерживать конкуренцию и враждебные акции со стороны османских пашей соседнего Алжира. Здесь Абд ар-Рахман следовал сложившейся в XVI–XIX вв. модели взаимоотношений шерифского двора и османских правителей Магриба. Контуры этой модели наметил в своих работах марокканский историк Абдаллах Хаммуди: политическая власть марокканского султана была ограничена пределами Марокко, тогда как в своем качестве халифа он неформально оспаривал сходные полномочия стамбульского падишаха. В этом плане, отмечал А. Хаммуди, его «халифские обязанности... различались с политическими — как в теории, так и на практике» [Hammoudi, 1997, р. 66]. Еще Мулай Сулайман в начале XIX в. энергично, хотя и не вполне последовательно, пользовался антиосманскими выступлениями даркавитских проповедников Мухаммада ибн аш-Шарифа и Мухаммада аль-Ахраша (Бу Дали) в западноалжирских провинциях [Мухаммад ибн Абд аль-Кадир, 1964, с. 117–118; Boyer, 1966, р. 42–44; Martin, 1976, р. 43–44].

Следуя примеру своего дяди, Мулай Абд ар-Рахман в 20х гг. XIX в. искусно поддерживал амбиции марокканских и алжирских шейхов и провоцировал их подрывные действия на территориях, подчиненных алжирскому дею. Особенно активно занимались антиосманской деятельностью *зауийи* Даркауийи, Уззанийи и Тиджанийи. При этом даркавиты преимущественно поднимали волнения на западе Алжира (в Орании) и на востоке (в горах Бибан и в Кабилии) [Дьяков, 2008, с. 126], а муриды Тиджанийи атаковали османские коммуникации со стороны присахарского юга. Попытка последнего дея Алжира Хусейна (1818–1830) начать военное наступление на штаб-квартиру братства в Айн Мади (1827 г.) вызвала деятельную помощь алжирским тиджанитам — как со стороны их марокканских братьев, так и шерифского *махзана*. В силу этого обстоятельства оппозиционные выступления тиджанитов перед началом французского колониального завоевания Северной Африки (1830 г.) были решительными, многочисленными и уже почти не сдерживались османской верхушкой эйалета [История Алжира..., 1992, с. 18]<sup>1</sup>.

Среди дальнейших событий, сыгравших ключевую роль в реформаторских усилиях Мулай Абд ар-Рахмана, особняком стоит военное поражение от рук европейцев, понесенное султанским войском в битве при р. Исли (14 августа 1844 г.) Это сражение не только привело к первому за многие столетия проигрышу марокканцев на собственной территории, но и наглядно продемонстрировало слабость боевого управления и техническую отсталость алауитского войска. В битве при Исли 11 тыс. французских солдат, снаряженных нарезным оружием и построенных в боевой порядок под защитой артиллерии, обратили в бегство 40 тыс. марокканских всадников, вооруженных кремневыми мушкетами образца XVI–XVII вв.<sup>2</sup> Ощущение унижения и моральной травмы марокканцев усиливалось еще и тем обстоятельством, что командовавший войсками принц

---

<sup>1</sup> Манипуляция устремлениями шейхов на алжирской почве была выгодна шерифскому престолу еще и тем, что давала выход потребностям суфийских лидеров в политической активности, отвлекая их от антисултанских интриг в самом Марокко [Cour, 1904, p. 235]. Не случайно летописец Ахмад ан-Насири, описывая разгром маханом братства Шарардийа в 1828 г., отметил, что султан отныне свободно мог «перенести все свое внимание на дела восточных соседей» [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 15–16].

<sup>2</sup> Потери французских войск составили 27 убитых и менее сотни раненых, и ни один француз не был взят в плен; марокканские потери оценивались участниками сражения в 1,5 тыс. убитых, раненых и плененных [Voinot, 1939, p. 18].



Сиди Мухаммад ибн Абд ар-Рахман вынужден был бежать с поля боя, а знак его шерифского достоинства (бархатный зонтик) и секретная переписка с отцом достались победителям [Lugan, 1992, p. 193]. Это поражение имело для дальнейшей эволюции Дальнего Магриба поистине катастрофические последствия. По мнению марокканского политолога Абд аль-Хамида аль-Уали, итоги битвы при Исли инициировали процесс разрушения территориальной целостности страны [El Ouali, 2008, p. 74], и шерифское государство, как писал в годовщину этого драматического инцидента публицист Ахмад аль-Алауи, уподобилось «артишоку, с которого обрывали листья колониальные державы» [Le Matin..., 14.08.1991].

Первым и очевидным ответом султанского правительства на поражение при Исли стали попытки переоснащения марокканского войска и внедрения новых подходов к его комплектованию. Здесь Мулай Абд ар-Рахман последовал примеру султанов-основателей Алауитской династии. Алауитская семья еще в первой трети XVII столетия выдвинулась на авансцену марокканской политики как авторитетный и политически умелый провинциальный клан потомков Пророка. Однако естественное желание первых алауитских суверенов — Мулай Мухаммада (1635–1664), Мулай Рашида (1664–1672) и Мулай Исма‘ила (1672–1727) — расширить сферу устойчивого военно-политического контроля неизменно ограничивалось слабостью Алауитов в военном отношении. При Абд ар-Рахмане, по данным европейских дипломатов, мощь султанских отрядов напоминала о силах алауитского ополчения времен Мулай Мухаммада: численность регулярного ядра армии в начале 30х гг. XIX в. не превышала 15–16 тыс. человек, причем наиболее боеспособная темнокожая султанская гвардия (*‘абид*) составляла всего 7–8 тыс. человек [Graberg di Hemsö, 1834, p. 224–225]. При этом порядок рекрутирования султанского войска мало чем отличался от существовавшего в эпоху Мулай Рашида (1664–1672).

Ключевые ударные силы марокканской армии составляли отряды, набранные в «военных племенах» (*гши*). На их вооружении состояли кремневые мушкеты и кинжалы, тактические приемы были архаичны и напоминали схему кочевого набега, а роль воинской дисциплины играло родоплеменное сплочение. Вознаграждение шерифских воинов было незначительным и обеспечивало им только минимум питания и одежды. В ходе кампаний войско нередко получало основные доходы за счет раздела захваченного у противника имущества. Наконец, понятие о специализированном военном обучении в традиционной марокканской армии



отсутствовало. В 30–40-х гг. XIX в. Мулай Абд ар-Рахману удалось усилить новыми кадрами отряды абид, которые строились на личной зависимости солдат и офицеров от султана, профессиональном воинском воспитании и сегрегации воинов от остальных подданных. В то же время традиционная для Дальнего Магриба структура племенных формирований *гши* совершенствовалась слабо. Во второй половине правления султан осторожно отдалял от себя вождей наиболее мощного племени *гши* — *удайя*. Ослабление их влияния при дворе избавило вооруженные отряды *махзана* от анархии и уменьшило риски родоплеменных столкновений в боевых порядках.

Кроме того, Мулай Абд ар-Рахман проявлял заинтересованность в изучении европейских тактических и технологических приемов, уже адаптированных к нормам и ценностям арабо-мусульманской культуры. В 30-х гг. XIX в. могущественный властитель Египта Мухаммад Али по просьбе султана даже выслал для нужд марокканского войска экземпляры египетских руководств, уставов и учебников военного дела [Lagoui, 1977, p. 272]. Они по большей части были арабскими переводами кодексов и наставлений французской армии эпохи Наполеона. Однако итоги этой инициативы оказались ограниченными и мало способствовали совершенствованию структуры шерифского войска. Несколько лучше обстояли дела с модернизацией артиллерийского парка. Мулай Абд ар-Рахман при восшествии на престол обнаружил, что султанское войско обладает всего 16 полевыми орудиями, причем разного калибра и устаревших образцов. Однако во второй половине 50-х гг. XIX в. шерифская армия располагала уже более чем 50 орудиями в основном современного на тот момент производства [Brignon, Amin, Boutaleb e. a., 1967, p. 315].

Неудачи на поле боя и ограниченность реформ по европейскому образцу совпали с мощной политико-экономической экспансией Франции, Великобритании и Испании в Северной Африке. Эти обстоятельства привели марокканский двор к ясному осознанию военной и технической неполноценности Дальнего Магриба. Элиты Марокко нуждались в спасительном для них идеологическом и духовно-культурном «антидоте» к европейскому успеху. Как выразил эту мысль марокканский историк Мухаммад аль-Мануни, европейское проникновение стало «первой искрой западной культуры, пролетевшей над Марокко» [аль-Мануни, 1985, т. 1, с. 8]. Продолжая его аналогию, возможно заметить, что как политическая верхушка Алауитского султаната, так и хранители божественного закона всемерно стремились оградить от «пожара» цен-

ности и мировидение большинства населения. Это разделяемое ими чувство заметно обновило исконные связи двора и алимского корпуса. Думается, что как деятели *махзана*, так и богословы могли бы повторить фразу пожилого марокканца, высказанную российскому писателю и путешественнику В. П. Боткину в октябре 1845 г. на палубе судна, идущего в Танжер: «У вас (христиан. — *В. О.*) есть рай здесь, на земле, а там, вверху, где наш рай, там уже не будет для вас рая»<sup>1</sup>.

Можно предположить, что в 40–50-х гг. XIX в. как марокканский престол, так и духовные элиты были еще вполне оптимистичны относительно перспектив сопротивления европейскому влиянию. Правда, в эти десятилетия уже были подписаны неравноправные договоры с рядом европейских правительств, но колониальное укоренение «неверных» на марокканской почве было еще впереди. Разрушительное воздействие европейских ценностей и институтов на традиционное общество Дальнего Магриба также сказывалось мало. Поэтому надежды на сдерживание или даже возможную ликвидацию европейского влияния еще воодушевляли марокканских хранителей божественного закона. Об этом свидетельствует ряд религиозно-юридических заключений (*фатв*), которые издавались видными алимами в ответ на частные просьбы султанов. Чаще всего государи-Алауиты желали оправдать при помощи улама свои неоднозначные в смысле шариатской законности указы. При этом обращение к богословам обычно было своего рода приглашением придать законный вид уже принятому постановлению *махзана* [Munson, 1993, p. 52; Бадв, 1996, с. 86]. *Алимы* обычно старались избегать суждений и фетв, которые противоречили бы желательному для султана результату. Однако реформы Мулай Абд ар-Рахмана не раз побуждали алимский корпус отвергнуть привычный конформизм и открыто возражать мнению повелителя по принципиальным вопросам [Burke, 1972, p. 101].

Вскоре после поражения марокканской армии при Исли в фокусе общественного мнения Дальнего Магриба оказался спорный вопрос о праве султана назначать не упомянутые в Коране и Сунне налоги (*мукус*, ед. *макс*). В начале своего правления Мулай Абд ар-Рахман вообще не взимал *мукус*, следуя в этом благочестивым порядкам, введенным Мулай Сулайманом. Однако скудность средств шерифского

---

<sup>1</sup> «Верующие арабы, — заметил об этом случае Боткин, — чувствуя духовное и гражданское превосходство европейцев... признают это превосходство; но, толкая его таким образом, гордость их нисколько не чувствует себя униженной» (цит. по: [Россия — Марокко..., 1999, с. 23–24]).

казначейства и необходимость срочной военно-технической модернизации вынудили его восстановить налоги, отмененные его предшественником [Орлов, 1993, с. 31]. Специальным указом (*дахиром*) султан установил в 1845 г. сбор за вывоз товаров из крупных городов — главным образом, Феса. После того, как франко-марокканский договор в Лалла-Магнийе (18 марта 1845 г.) установил государственные и таможенные границы Алжира и Марокко, Мулай Абд ар-Рахман предпринял меры для ограничения торговли с колонизованной европейцами соседней страной. В частности, по распоряжению султана товары, произведенные в Фесе и вывозимые в Алжир или на территорию Марокко, обычно не платившую налоги (*билад ас-сиба*), должны были облагаться особым 10-процентным сбором [Michaux-Bellaire, 1904, p. 65–66]. Затем правительственные чиновники стали взимать эту подать уже со всех товаров, отправлявшихся из Феса. Это спорное нововведение наносило удар по развитому ремеслу северной столицы и препятствовало свободному ведению коммерции между Фесом и марокканской глубинкой<sup>1</sup>. Кроме того, указом вводились также «административные подати» (*аль-мукус аль-идариййа*), которые включали сборы с деятельности крупных рынков, сборы с проезжающих через городские ворота, доходы от государственной монополии (*ас-сака*) на табак, киф, опиум и серу. В 1850 г. *махзан* вновь учредил *макс* на продажу кож и скота [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 61], что противоречило интересам уже селян и кочевников. К тому же *мукус*, согласно положениям неравноправных договоров с европейцами, не применялись к иноземным купцам или их протее, что задевало чувства марокканских алимов, купцов и берберских племен, принципиально отвергавших эту сторону султанской политики [Kninah, 2002, p. 211; Laroui, 1970, p. 299].

Торжество французов на поле боя породило не только военные преобразования Мулай Абд ар-Рахмана, но инстинктивную реакцию алимского корпуса Марокко, для которого наиболее насущной и конкретной проблемой эпохи оказалась должная организация вооруженного «ответа» на «вызов» Европы. Обращаясь к проблемам джихада, марокканские улама середины XIX в. разносторонне рассматривали подготовку к реваншу

<sup>1</sup> Европейские промышленные товары, уже обложенные 10-процентными таможенными пошлинами при ввозе в Дальний Магриб, вновь облагались по той же ставке при вывозе из Феса, даже если они вывозились на территорию *билад аль-махзан*, выплачивавшую предписанные сборы и подати [Rene Leclerc, 1905, no. 8, p. 304; Taleb, 1911, p. 104].

мусульман над «неверными». Главным потрясением для них оказалось военно-техническое превосходство неприятеля. Поэтому марокканские богословы занялись изучением столь непривычных для них категорий, как теория военного искусства, возведение укреплений, планирование наступления и захвата территорий, совершенствование вооружения и снаряжения, организация снабжения и подготовки резервов. Интерес к практическим аспектам ведения джихада заметен у Ахмада ан-Насири, который в *Китаб аль-истикса* заметил, что марокканцы воевали, «руководствуясь ведением Аллаховым по правильному пути и стыдом опозориться перед эмиром» [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 87]. Однако, отмечал летописец, воины султана «сражались не в определенном порядке, или в организованном строю, а как попало... противник же сражался регулярным строем и стремился завладеть территорией. Он выдвинулся вперед, а мусульмане, находясь в его руках, отступили назад — вот и вышло для них поражение» [ан-Насири, 1954–1956, т. 9, с. 97]<sup>1</sup>.

В наибольшей степени союз алимской мысли и действий султана обнаруживается в трактате *Каишф аль-гумма би байан анна харб ан-низам хакк 'ала-ль-умма* («Раскрытие печали разъяснением того, что регулярная война — право общины»). Этот текст, изданный в Танжере в начале XX в., широко распространялся в рукописном виде среди сановников *махзана* эпохи Мулай Абд ар-Рахмана. Его автор — фесский алим Мухаммад ибн Абд аль-Кадир аль-Кардуди (ум. 1852 г.) — как можно предположить, написал его вскоре после битвы при Исли. Он посвятил свой трактат лично султану, которого всячески побуждал к проведению военной реформы, указывая на «возвышенность степени» его рода [Аль-Кардуди, б. г., с. 1]. Сам автор во введении характеризовал свой труд так: «Это всеобъемлющая и совершенная книга такого рода, которая содержит отличительные черты войн, их причины, основания победы и поражения, их порядки и этику (*аль-адаб*) вместе с тем, относительно чего существует согласие — по части совета (*аш-шура*), военного снаряжения (*аль-удда*), отваги (*аш-шаджа 'а*), и дел воинов» [Аль-Кардуди, б. г., с. 3].

Сочинение аль-Кардуди отчетливо распадается на две части: из десяти его глав первые шесть посвящены планированию и освещению необходимых реформ марокканского войска, а остальные четыре пове-

<sup>1</sup> О том же писал фесский алим Ахмад аль-'Ираки, заявляя султану, что джихад «не будет трудным, если в противостоянии неверным будет присутствовать надлежащее устройство. В действительности мусульмане страдают от отсутствия организации, которая и есть душа сражения» (цит. по: [Дауд, 1959–1979, т. 5, с. 104]).

ствуют о политико-правовой теории священной войны (*джихада*) и разъясняют его достоинства, а также величие миссии воина-*муджахида*. Таким образом, даже структурный (а тем более содержательный) анализ этого источника показывает, что в сознании марокканских *алимов* и политической элиты XIX в. уживались довольно противоречивые подходы к окружающей их действительности. С одной стороны, султанский двор и богословы переживали модернизационные порывы — стремились к преобразованию войска на европейский лад, доказывали важность обновления вооружения, призывали ко введению воинской дисциплины и т. п. С другой стороны, для обоснования тех же реформ ученые мужи и сановники применяли совершенно традиционные средневековые рассуждения — выявляли причины пренебрежения к джихаду, оценивали этические аспекты боевых действий, спорили о допустимости технических заимствований и др. Столь же плюралистический и противоречивый характер носили и аргументы сторонников реформ. Например, Мухаммад аль-Кардуди в подтверждение своих тезисов ссылался то на Коран, Сунну или описания деяний сподвижников Пророка, и даже их преемников, то на труды аль-Газали и Ибн Халдуна, то на практический опыт джихада в ходе Реконкисты в аль-Андалусе, а затем сопротивления французам в современном ему Алжире.

Религиозно-политические и военные преобразования Мулай Абд ар-Рахмана сыграли важную роль в адаптации Шерифской империи к полукOLONиальным условиям существования. Примирительная религиозная политика султана обозначила традиционалистское отступление от последовательно салафитской, но миролюбивой программы Сиди Мухаммада ибн Абдаллаха (1757–1790) и радикально-революционных салафитских усилий Мулай Сулаймана, приведших к расколу политической элиты Дальнего Магриба и религиозной войне. Это возвращение к испытанным методам косвенного управления едва ли возможно оценить однозначно.

С одной стороны, контрреформы Абд ар-Рахмана закрепили еще на несколько десятилетий существовавший в стране архаичный военно-политический порядок — или, скорее, слабо управляемый беспорядок. Тем самым насущные преобразования в шерифской армии, несмотря на отдельные элементы технического обновления артиллерии, были фактически отложены. Единственной структурной реорганизацией войска стало сокращение представительства в нем племени удайя — старинного, но ненадежного партнера престола. В результате военная ката-

строфа при Исли (1844 г.) прозвучала эхом в завершившейся правление Абд ар-Рахмана испано-марокканской войне (1859–1860). Бездействие двора в течение этих 15 лет оказалось критическим. Победа Испании закончилась не только военным, но и финансовым крахом Шерифской империи, давшим начало открытому колониальному проникновению европейцев.

С другой стороны, проведение жесткой и нетерпимой к «народному исламу» политики привело Мулай Сулаймана к отречению, а его *махзан* — к краху. Абд ар-Рахман, пройдя в юности «маломасштабное правительственное ученичество» [Книпач, 2002, р. 292], предпринял все меры к тому, чтобы ослабить возможные династические смуты при восшествии на престол. Начиная с 1822 г. совет улама, формально облакающий нового монарха-Алауита властью, почти всегда утверждал назначение, сделанное при жизни правящим султаном [Julien, 2001, vol. 1, р. 68–69]. Поскольку верные престолу вооруженные силы были малочисленны, а временами и сами были ответственны за дестабилизацию общественного порядка, Мулай Абд ар-Рахман широко пользовался завоеванным у шейхов и *мурабитов* доверием. Этот патернализм в отношении *турук* дал алауитскому двору возможность ослабить сепаратизм провинциальных суфийских обитателей, успешно сдержать племенную вольницу и урегулировать государственные дела.

## Глава 12

# Хадж в фокусе египетского внутриполитического противостояния в XVII–XVIII вв.<sup>1</sup>

**В** Средние века Египет приобрел значение одного из ключевых пунктов на пути *хаджа*<sup>2</sup>, так как там собирались паломники из мусульманской Испании, Магриба, Западной, Центральной и Восточной Африки перед тем, как отправиться в Мекку. Правители Египта, начиная с фатимидских халифов (969–1171), занимались организацией египетского каравана *хаджа* и обеспечением его всем необходимым, оказывали покровительство Священным городам Хиджаза — Мекке и Медине. Благодаря этому Фатимиды, а вслед за ними Аййубиды (1169–1250) и мамлюкские султаны (1250–1517) носили почетные титулы *султан аль-ислам* («султан ислама») и *хадим аль-харамайн* («служитель двух святынь», то есть Мекки и Медины). Правители Египта всегда рассматривали признание их власти над колыбелью ислама — Хиджазом — как

---

<sup>1</sup> Работа подготовлена в Государственном академическом университете гуманитарных наук за счет средств государственного задания на научную деятельность в рамках проекта «Историко-культурные традиции и ценности в контексте глобальной истории» FZNF-2020-0001 (Рег. № НИОКТР: АААА-А20-120091690055-8).

<sup>2</sup> *Хадже* — обряд мусульманского паломничества в Мекку, одна из пяти основных обязанностей мусульман. Ритуал паломничества в Мекку восходит еще к доисламской эпохе. Основные обряды хаджа были определены пророком Мухаммадом во время «прощального паломничества», совершенного им в 632 г. Обязанность мусульман совершать паломничество в Мекку зафиксирована в Коране (3:91). После кончины Мухаммада хадж совершался ежегодно и с ростом владычий мусульман стал своеобразной формой массового общения и идеологического единения последователей ислама, играя важную общественную и историко-культурную роль в мусульманском мире.

основу для обоснования своих претензий на духовное лидерство в мире ислама после падения Аббасидского халифата. В то же время Хиджаз в значительной степени зависел от материальной помощи Египта — прежде всего, от его финансовой поддержки, поставок зерновых и других продуктов питания.

Когда в 1517 г. Египет был завоеван османами, его новые хозяева распространили свой суверенитет на Хиджаз, получив подтверждение своей верховной власти со стороны шарифа Мекки Абу-ль-Бараката, который прислал для этого в Египет посольство во главе со своим сыном, передавшим султану Селиму I ключи от Каабы [Иванов, 2001, с. 50–51]. После этого османские султаны возложили организацию *хаджа* на провинциальные власти.

Паломники в пределах Османской империи были организованы в три каравана — сирийский, иракский и египетский. Объединение паломников в крупные караваны было обусловлено тем, что путешествие в колыбель ислама было сопряжено со значительными материальными затратами и серьезными опасностями, а также в силу географических и климатических особенностей Аравии. Кроме того, многочисленному каравану с охраной было легче отражать грабительские налеты бедуинов, а объединение крупных партий паломников в единый караван упрощало их обеспечение всем необходимым.

Как отмечалось выше, организация *хаджа* была одной из важнейших задач египетской администрации, поэтому неслучайно в источниках уделяется внимание этому аспекту религиозной и политической жизни Египта. Использование данных хроник как источника для описания египетского *хаджа* осложняется тем, что летописцы в большинстве случаев регистрируют события, которые с их точки зрения являются чем-то неожиданным, экстраординарным, то есть хадж упоминался лишь тогда, когда происходило нечто особенное. В других погодных записях летописцы в лучшем случае ограничиваются констатацией факта, что хадж был проведен успешно.

Существенным для данной темы представляется также привлечение материалов сочинений европейских путешественников, посещавших Египет в рассматриваемый период. Вместе с тем, следует особо отметить то, что они зачастую ограничиваются описанием церемоний выхода каравана *хаджа* из Каира и его возвращения. В то же время арабские хронисты рубежа XVII–XVIII вв. не приводят подобных сведений, поэтому данные, собранные иностранцами, дополняют информацию летописцев.



Кроме того, почти все европейские авторы, в отличие от египетских историкографов, пытаются дать оценку численности паломников, отправлявшихся в хадж в составе египетского каравана.

Так, ирландский путешественник XVIII в. Ричард Покок писал, что из Египта в паломничество к святым местам Аравии отправлялось около 40 тыс. человек [Рососке, 1743–1745, vol. 1, p. 183]. Французский дворянин Поль Люка, несколько раз посетивший Ближний Восток и Северную Африку в начале XVIII в., во время своего третьего путешествия, предпринятого в 1714–1717 гг., стал свидетелем выхода каравана паломников из Каира и оценил его состав в 50 тыс. человек [Lucas, 2004, p. 175]. Нередко европейские путешественники вообще не указывали даже примерной численности египетского каравана паломников, ограничиваясь эмоциональным описанием пышности процессии, следовавшей по улицам Каира. Что же касается преувеличений в оценке размеров каравана *хаджа*, то они прежде всего были связаны с тем, что не все участники торжественной церемонии в Каире в реальности отправлялись в Хиджаз. Численность паломников могла колебаться год от года в связи с различными обстоятельствами. Французский ориенталист Жак Жомье на основании французских консульских донесений от 1719 г. оценивает численность паломников в 30 тыс. человек, и эту цифру можно считать одной из наиболее достоверных [Jomier, 1953, p. 135]. Другой французский исследователь, Андре Рэймон, ориентируясь на различные источники, приводит цифру от 30 до 40 тыс. паломников [Raymond, 2002, p. 21].

Таким образом, перед организаторами *хаджа* стояла задача снабжения всем необходимым нескольких десятков тысяч человек на сложном пути из Египта в Аравию. Вместе с тем, обязанности османских наместников Египта не исчерпывались организацией каравана *хаджа*. Они также несли ответственность за посылку в Мекку покрывала на Каабу (*кисвы*), снабжение Хиджаза продовольствием и другими предметами первой необходимости и выплату пенсий населению Священных городов (*маль ас-сурра*<sup>1</sup>). Для контроля над исполнением этих мероприятий была учреждена должность предводителя каравана паломников — *амир аль-хаджа*.

<sup>1</sup> *Маль ас-сурра* (досл. *маль* — деньги и *сурра* — кошелек) — с XV в. так называли денежные средства, которые посылались мамлюкскими султанами вместе с караваном хаджа и предназначались для выплаты пенсий *алимам* Мекки и Медины и вознаграждения шарифу Мекки. В османский период *маль ас-сурра* составлялась из отчислений египетской казны на эти цели и предназначалась для раздачи среди

В XVI столетии эту должность иногда занимали сами османские наместники Египта, а также *кашифы*, *катходы* пашей<sup>1</sup> и бедуинские шайхи. В XVII–XVIII вв. *амир аль-хаджами* были в основном влиятельные мамлюкские беи [Фахми Али Умар, 2001, с. 69–103].

Следует подчеркнуть, что до появления выборного поста *шайх аль-балада*, который занимал неформальный глава мамлюкской иерархии Египта, пост *амир аль-хаджа* являлся, наряду с временной и краткосрочной должностью *каим макама*, наиболее значимым из тех, на которые могли претендовать мамлюкские беи. В частности, Ридуан-бей аль-Фикари, который на протяжении второй четверти XVII в. пользовался наибольшим влиянием среди мамлюкских амиров Египта, большое значение придавал сохранению за собой именно поста *амир аль-хаджа*.

На рубеже XVII–XVIII вв., в период особенно активной борьбы за власть в Египте между мамлюкскими группировками аль-Касимиййа и аль-Фикариййа, пост *амир аль-хаджа* обычно занимали представители группировки аль-Фикариййа [Кириллина, 2000, с. 184]. Необходимо отметить, что, несмотря на широкие полномочия *амир аль-хаджа*, он зачастую рисковал остаться не у дел в случае активизации в Каире его политических противников, поскольку он подолгу отсутствовал в египетской столице в связи с организацией *хаджа* и участием в паломничестве. Приведем два примера подобных случаев.

Первый из них произошел во время знаменитого политического конфликта в Египте, во время которого столкнулись мамлюкская группировка аль-Фикариййа и янычары Египта, с одной стороны, и мамлюкская группировка аль-Касимиййа и шесть других военных корпусов Османского Египта — с другой. Все источники сходятся в том, что конфликт начался с возвращения в Каир янычар, враждовавших с одним из лидеров военно-политической элиты того времени — Ифрандж Ахмадом [Куделин, 2017, с. 72–78]. Далее хронисты выдвигают различные версии, объясняющие этот эпизод. Остановимся на версии ад-Дамурдаши, поскольку она позволяет проследить связь *хаджа* и политического противостояния в Египте. Согласно версии этого хрониста, существенную роль в обострении ситуации в Египте, которое в итоге привело к конфликту 1711 г., сыграло отсутствие в Каире *амир аль-хаджа* ‘Иуад-бея в тот

---

*алимов* Мекки и Медины и всех жителей Священных городов, которые выполняли обязанности по обслуживанию хаджа.

<sup>1</sup> *Катхода* паши — ближайший помощник и заместитель наместника Египта.

момент, когда конфликтовавшие с Ифрандж Ахмадом представители янычарского оджака вернулись из ссылки. Летописец свидетельствует: «После отъезда [*амир аль-хаджа*] ‘Иуад-бей вместе с караваном паломников [*дафтардар*] Кайтас-бей сумел с помощью взяток договориться с представителями шести *оджаков* о том, что восемь человек, исключенных из янычарского *оджака*, смогут вернуться в Каир и будут приняты в другие *оджаки*. После этого двое из них были приняты в *оджак генюллю*, двое в *оджак джаракиса*, двое в *оджак ‘азабов* (куда были приняты остальные двое, ад-Дамирдаши не упоминает. — А. К.). Однако это вызвало недовольство Ридуана, *аги генюллю*, который обратился с жалобой к Ибрахим-бею Абу Шанабу и Аййуб-бею. Ибрахим-бей предложил зачислить всех восьмерых в *оджак ‘азабов*, если янычары дадут на это согласие. Однако Ифрандж Ахмад от имени янычар не дал на это согласия под предлогом того, что ‘Иуад-бей поручился за восьмерых сосланных, и без него нельзя ничего решать. Тогда высшие чины шести *оджаков* прибыли в диван и подали петицию, где просили зачислить этих восьмерых в список членов *оджака ‘азабов*, однако Ибрахим-паша, подкупленный Аййуб-беем, ответил, что они были сосланы согласно фирману паши, а вернулись без фирмана, разрешающего им это, поэтому они должны отправиться обратно в ссылку. После этого паша разорвал поданную ему петицию» [Ад-Дамурдаши, 1989, с. 82–83; Al-Damurdashi, 1991, p. 146–147].

Дальнейшие события развернулись после очередной смены османского паши: вместо Ибрахим-паши, вернувшегося к исполнению обязанностей капудан-паши, в Египет был назначен Топал Халил-паша (20 ша‘бана 1122 г. х. — 2 раджаба 1123 г. х. / 14 октября 1710 г. — 16 августа 1711 г.). Ад-Дамурдаши сообщает следующие подробности: «Когда вместе с караваном *хаджа* в Каир вернулся *амир аль-хадж* ‘Иуад-бей, он обратился к Кайтас-бею за разъяснением по поводу дела восьми сосланных, за которых он поручался, но Кайтас-бей всю вину возложил на Аййуб-бея и Ридуан-агу. ‘Иуад-бей попытался путем переговоров с ними решить эту проблему, но они настаивали на возвращении этих восьми человек в ссылку. Тогда ‘Иуад-бей обратился к *ихтийарийи* шести *оджаков* и предложил им подать петицию новому паше. Представители шести *оджаков* на заседании дивана подали паше петицию, но паша разорвал ее, сказав: “Вы были против восьми сосланных, а теперь выступаете на их стороне, потому что вас подкупили. Они должны вернуться в ссылку, где они находились по поручительству *санджак-бея* ‘Иуад-бея, и тогда

вы сможете за них ходатайствовать. Они были сосланы по фирману паши, и не могли вернуться без фирмана»» [Ад-Дамурдаши, 1989, с. 83–85; Al-Damurdashi, 1991, p. 148–150].

В дальнейших событиях кризиса 1711 г. хадж не играл существенной роли, однако один приведенный выше эпизод позволяет говорить о его значимости для внутривосточной ситуации в Египте.

Другой эпизод произошел в период правления османского наместника Раджаб-паши (1720–1721), который всеми силами пытался восстановить былое влияние и авторитет наместника османского султана в Египте. Наиболее яркое описание данных событий мы находим в хронике Йусуфа аль-Маллауани, а именно, в ее заключительной части, дописанной Муртада-беем после смерти своего друга и учителя [Куделин, 2017, с. 17–18, 78]. «18 мухаррама 1133 г. х. / 19 ноября 1720 г., — читаем в летописи, — Раджаб-паша собрал диван и поносил на нем Исма‘ила катходу чаушей, Исма‘ил-бея дафтардара, семь *оджаков* и *кади ‘аскара* Мухаммад-катхода-заде. Он сказал: “Я прибыл в Египет для того, чтобы обновить веру его народа, потому что он впал в неверие”. И при этих словах он поклялся именем Аллаха. 20 мухаррама / 21 ноября паша собрал диван. После окончания заседания паша вызвал к себе *дафтардара* и *катходу чаушей* и потребовал от них отчет о том, почему Мухаммад-бей Черкес еще не найден<sup>1</sup>. Дафтардар ответил: “Да, это верно, но, *когда прибудет амир аль-хадж* (курсив мой. — А. К.), ситуация изменится к лучшему, потому что это человек, обладающий влиянием в городе”. Паша и кади не удовлетворились этим ответом, паша приказал казнить их обоих [*дафтардара* и *катходу чаушей*], а трупы выбросить на Карамайдан (площадь перед Цитаделью. — А. К.)» [Аль-Маллауани, 1998, с. 325–326].

Такая жестокая реакция наместника была связана с тем, что он считал *амира аль-хаджа* Исма‘ил-бея Черкеса одним из самых опасных политических противников. Исма‘ил-бей находился в это время в Хиджазе, а точнее, на обратном пути из Хиджаза в Египет (после сопровождения очередного каравана хаджа). Раджаб-паша отправил войска во главе с несколькими *санджак-беями* для того, чтобы они доставили Исма‘ил-бея в Каир. Однако последнему удалось скрыться и тайно прибыть в Каир, причем позднее он принял активное участие

---

<sup>1</sup> Мухаммад-бей Черкес был сослан на Кипр, но затем бежал из ссылки и вернулся в Каир.

в свержении наместника [Аль-Маллауани, 1998, с. 328–329]. В данном инциденте сыграло свою роль общее недовольство правлением Раджаб-паши в мамлюкской среде, однако в других политических обстоятельствах Исама‘ил-бей подвергался бы весьма серьезной опасности. В то же время, именно отсутствие *амир аль-хаджа* в Каире в момент начала расправ, вполне возможно, спасло ему жизнь и позволило активно действовать против Раджаб-паши в дальнейшей политической борьбе [Куделин, 2017, с. 78–84].

Вернемся теперь от экстраординарных случаев к описанию будней египетского хаджа. При благоприятных обстоятельствах путешествие из Египта в Хиджаз, совершение всех необходимых обрядов и возвращение в Каир занимали почти четыре месяца. Египетский караван паломников выходил из Каира в конце 10-го месяца лунного календаря — шаввала и в начале месяца зу-л-хиджа достигал Мекки. Совершив ритуал хаджа, паломники отправлялись в Медину, где поклонялись могиле пророка Мухаммада. В Каир караван хаджа обычно возвращался в начале второго месяца лунного года — сафара.

Как выезд паломников из египетской столицы, так и их возвращение из святых земель ислама сопровождалось особыми церемониями, которые, как отмечалось выше, поражали европейских путешественников своей торжественностью. Современники подчеркивали то, что обычно примерно за неделю до выхода каравана хаджа в Каире происходило торжественное шествие, во время которого по улицам города проносили *махмаль* и *кисву* — окруженные почитанием религиозные атрибуты, которые доставлялись с караваном египетского хаджа в Мекку.

*Махмаль* представлял собой деревянный паланкин почти кубической формы, шириной 1,75 м и длиной 1,35 м, увенчанный навершием пирамидальной формы. По углам *махмаль* был украшен позолоченными шарами, а еще один шар со звездой и полумесяцем, намного больший по размерам, находился на вершине пирамиды. На *махмаль* изготавливали два покрывала. Первое из них, сшитое из дорогой ткани и богато украшенное, надевалось на *махмаль* на торжественных церемониях в Каире и Мекке. Обычно на нем вышивали золотом имя правителя, пославшего *махмаль*, и несколько аятов Корана, наиболее часто — знаменитый «айат трона» (2:256). Второе покрывало изготавливалось из более простой ткани, обычно зеленого цвета, и использовалось на протяжении всего пути каравана хаджа из Египта в Аравию. Обычно *махмаль* отправлялся

пустым. Мнение о том, что в нем перевозили списки Корана, не находит достаточного подтверждения в источниках.

Согласно преданию, впервые *махмаль* был послан в Мекку мамлюкским султаном аз-Захиром Бейбарсом в 1266 г. Султан принял на себя покровительство святым местам Аравии после взятия Багдада монголами в 1258 г., и *махмаль* должен был символизировать его политическую власть. Кроме того, посылка *махмаля* из Египта связывалась с открытием паломнического пути через Суэц, Акабу и восточное побережье Красного моря, который ранее был закрыт из-за крестовых походов. По другой версии, Шаджарат ад-Дурр, жена последнего аййубидского султана Египта аль-Малика ас-Салиха Наджм ад-Дина, правившая в 1250 г. Египтом в течение трех месяцев<sup>1</sup>, совершила паломничество в Мекку в роскошном паланкине, который затем стал ежегодно посылаться в Хиджаз мамлюкскими султанами как символ их власти. Первая версия рассматривается исследователями как более достоверная.

Вместе с *махмалем* из Египта в Мекку отправляли *кисву* — покрывало на Каабу, изготовленное из плотной парчовой ткани с примесью хлопчатобумажной нити. Часть *кисвы*, закрывающая верхнюю треть стены главного мусульманского святилища, украшалась широкой тесьмой (*хизам*) с позолоченным шитьем, воспроизводящим коранические изречения. Особым богато расшитым полотнищем закрывался вход в Каабу [Кириллина, 2000, с. 169]. Интересно отметить, что многие европейские путешественники, подробно и достаточно точно описывая *кисву* и *махмаль*, тем не менее неверно определяли их назначение. В частности, некоторые авторы полагали, что *махмалем* называется покрывало на могилу Пророка [Vansleb, 1972, p. 207–208].

Изготовление *кисвы* и *махмаля* было почетной обязанностью нескольких корпораций каирских ремесленников. В османский период большая часть стоимости *махмаля* и *кисвы* покрывалась за счет доходов со специальных вакфов, первые из которых были учреждены в эпоху правления Селима I (1512–1520) и Сулеймана Кануни (1520–1566). Уже в XVII в. доходов от этих вакфов для оплаты полной стоимости *кисвы* не хватало, и для этих целей были введены дополнительные дотации из государственной казны. Кроме того, к ним присоединялась

<sup>1</sup> Шаджарат ад-Дурр была избрана армией в качестве правительницы Египта на время, пока ее сын не достигнет совершеннолетия. Вскоре она вышла замуж за аль-Му'изза 'Из ад-Дина Айбека (1250–1257), который стал первым мамлюкским султаном, и период ее самостоятельного правления закончился.

часть дани, которую Египет выплачивал османскому султану [Shaw, 1962, p. 259–260].

Помимо шествия по улицам Каира с *кисвой* и *махмалем*, торжественной церемонией сопровождался выход паломников из Каира: кроме самих пилигримов, в шествии по улицам Каира принимали участие отряды мамлюков и *оджаклы*, а также представители суфийских братств и шарифов. Пышные демонстрации, которые сопровождали выход каравана паломников из Каира, должны были психологически подготовить участников хаджа к тем трудностям, которые им предстояло пережить на пути в Аравию.

Существовало два основных маршрута, по которым паломники из Египта следовали в Хиджаз. Первый — сухопутный, проходил через Суэцкий перешеек, Синайский полуостров и вдоль западного побережья Аравии. Караван хаджа последовательно проходил через Аджрун (близ Суэца), Нахль (в центре Синайского полуострова), Акабу на северо-восточной оконечности Красного моря, аль-Мувайлих, Азлам, аль-Ваджх, Янбо и Джидду на аравийском побережье Красного моря. Египетские власти были обязаны содержать эти опорные пункты в порядке и направлять в них гарнизоны. Там накапливались предназначенные для паломников запасы продовольствия и питьевой воды.

Миновав вышеперечисленные пункты, паломнический караван прибывал в Мекку. Гарнизоны крепостей могли оказывать содействие охране каравана хаджа при нападениях бедуинов. В этом контексте наиболее часто в хрониках упоминается крепость Азлам, комендант которой, Азлам-паша, высылался навстречу паломникам с отрядом из 300 солдат, принадлежавших ко всем семи *оджакам*, и припасами. Каждый год гарнизон Азлама заменялся новыми солдатами, присылавшимися из Египта.

Второй путь египетского хаджа — морской, проходил по Красному морю из Суэца до Джидды — главного порта Хиджаза. Морской путь традиционно считался более легким, чем сухопутный, но и на нем паломники встречались с серьезными трудностями. Как и на суше, путешественники страдали от жаркого климата, самума — ветра из пустыни, который нес тучи песка и затруднял дыхание, сложных бытовых условий на борту кораблей, но главную опасность представляли собой навигационные условия Красного моря. Капитаны кораблей, плававших по этому маршруту, доверяли больше своей интуиции, чем компасу и карте, поскольку существовало множество не нанесенных на карту мелей, а подводные течения могли сбить судно с курса. Путешествие затягивалось



ввиду того, что на Красном море не рисковали плавать в темное время суток [Кириллина, 2000, с. 172].

Сухопутный маршрут хаджа всегда был серьезным испытанием даже для выносливых людей. Паломники страдали от недостатка питьевой воды и продовольствия, а также от большой разницы между дневной и ночной температурами. Один из случаев, когда участники хаджа пострадали от непогоды, произошел в 1715 г. на обратном пути паломнического каравана из Хиджаза в Египет. Аль-Маллауани сообщает об этом следующее: «10 сафара 1127 г. х. / 15 февраля 1715 г. в Каир прибыли паломники и рассказали, что подверглись испытаниям из-за сильных холодов: пало много верблюдов, и значительная часть паломников отстала от каравана. 14 сафара / 19 февраля прибыла еще одна группа паломников, а спустя пять дней — еще часть спасшихся, а часть погибла от голода и жажды, а также из-за плохого руководства *амир аль-хаджа* Мухаммад-бей» [Аль-Маллауани, 1998, с. 283; Шалаби, 1978, с. 268].

Кроме того, серьезную опасность для каравана *хаджа* представляли бедуины, и успешное завершение паломничества напрямую зависело от честности *амир аль-хаджа*, который распоряжался средствами, предназначенными для выплаты аравийским кочевникам. Обычно караван хаджа сопровождали шайхи наиболее влиятельных племен Египта, в задачу которых входили переговоры с аравийскими племенами, и в случае успешного хаджа эти шайхи получали вознаграждение [Shaw, 1962, p. 249]. Когда бедуины своевременно получали положенные деньги, они не только не нападали на караван, но и обеспечивали его за отдельную плату проводниками и вьючными животными. Когда же кочевые племена не получали этих средств в полном объеме, они стремились компенсировать это, совершая набеги на караван и обирая паломников. При этом нападение на караван было намного более прибыльным и не таким опасным занятием, как набеги на соседние племена, так как смерть бедуина во время набега влекла за собой кровную месть со стороны его родственников. Часто бедуины вжимали с отдельных торговцев и паломников незаконные пошлины в обмен на гарантии безопасности [Ацамба, 1996, с. 64–65].

Караван хаджа находился в относительной безопасности от набегов бедуинов лишь в то время, когда он делал остановки в укрепленных пунктах на маршруте хаджа, однако эти пункты отделялись друг от друга сотнями километров, а их гарнизоны, за исключением гарнизона крепости Азлам, были весьма малочисленными. Тем не менее аравийские



кочевники редко нападали на сами крепости, а предпочитали устраивать засады на пустынных участках пути.

Борьба с бедуинской опасностью входила в обязанности *амир аль-хаджа*. На рубеже XVIII–XIX вв. Хусейн-эфенди писал о том, что ранее почетная обязанность вести паломников, доставлять в Священные города дары и *кисву* возлагалась на главу купцов, следовавших с караваном, и лишь в связи с угрозой грабежей это дело было передано военному предводителю, который назначался из числа мамлюкских эмиров Египта [Huseyn Efendi, 1964, p. 66].

Для обеспечения безопасности паломников *амир аль-хадж* располагал специальным подчиненным ему воинским контингентом. В источниках нет четких указаний относительно состава этого формирования на рубеже XVII–XVIII вв. Согласно данным Джаззар-паши, относящимся к концу XVIII столетия, в него входили несколько отрядов. Первый из них составляли личные мамлюки *амир аль-хаджа* численностью около 200 человек. Второй отряд включал в себя солдат, выделенных семью *оджаками*, под командованием сардара (военачальника) и также насчитывал 200 человек. Третий отряд состоял из 200 наемников, выходцев из Анатолии и Румелии, которые приезжали в Египет, чтобы оттуда отправиться в хадж. Они получали жалование и питание из казны, пока исполняли обязанности по охране каравана паломников. Кроме того, для защиты каравана привлекались около 300 вооруженных длинными ружьями магрибинских паломников, хотя они и не состояли на жаловании у *амир аль-хаджа*. Магрибинцы обычно прибывали в Мекку за один день до основного каравана. По утверждению Джаззар-паши, общая численность войск под началом *амир аль-хаджа* составляла 900 или 1 тыс. человек, вооруженных 40–50 крупными и 15 мелкокалиберными пушками [Cezzar Ahmed Pasha, 1962, p. 41–42]. Вероятнее всего, автор документа преувеличил число пушек, которыми была вооружена охрана *хаджа*, или же можно предположить, что не все они в действительности брались в поход. В годы, когда опасность нападения бедуинов возрастала, число воинов под непосредственным руководством *амир аль-хаджа* могло достигать 2 тыс. человек [Huseyn Efendi, 1964, p. 248].

Следует отметить, что даже такие крупные военные силы, привлеченные для охраны хаджа, полностью не гарантировали безопасность паломников, и хронисты упоминают случаи, когда караван нес потери от набегов бедуинов. В некоторых случаях столкновения с бедуинами инициировались *амир аль-хаджем*, который был недоволен тем, как бедуины

выполняют возложенные на них обязанности по содействию паломничеству. Один из подобных инцидентов произошел в 1688 / 1689 г., когда хадж возглавлял Ибрахим-бей Абу Шанаб. Ад-Дамурдаши указывает на то, что номады отказались предоставить верблюдов для транспортных нужд каравана *хаджа*, в связи с чем сопровождавшие хадж войска по дороге в Аравию атаковали бедуинов и одержали победу. Однако на обратном пути кочевники сами напали на паломников и убили многих из них [Al-Damurdashi, 1991, p. 29–30].

Несколько столкновений между бедуинами и охранявшими паломнический караван войсками произошло в 1720 г., и *амир аль-хадж* Исма'ил-бей отправил гонца в Каир с просьбой выслать ему подкрепление. После своевременного прибытия 500 солдат во главе с несколькими *санджак-беями* бедуины были вынуждены прекратить преследование каравана хаджа, при этом хронисты не упоминают о каких-либо потерях среди паломников [Аль-Маллауани, 1998, с. 324–325; Шалаби, 1978, с. 304–305].

В целом анализ хроникального материала показывает, что в конце XVII — начале XVIII в. совершение хаджа еще оставалось достаточно безопасным. В части хроники аль-Маллауани, в которой описываются события с 1688 по 1720 г., упоминаются только два крупных столкновения с бедуинами, во время которых пострадал караван хаджа, и один случай, когда причиной гибели паломников стала стихия. При описании событий других лет хронист либо не сообщает о хадже, и это обычно означает, что хадж прошел успешно, либо прямо констатирует этот факт. В частности, как свидетельствуют материалы летописей, *амир аль-хадж* Исма'ил-бей четыре раза успешно приводел в Хиджаз и обратно в Каир караван хаджа (с 1716 по 1719 г.) [Аль-Маллауани, 1998, с. 298, 302, 311, 322–323; Шалаби, 1978, с. 287, 290, 294, 303; Al-Damurdashi, 1991, p. 189, 197, 212]. Этот мамлюкский лидер вошел в арабо-османские хроники как один из наиболее достойных государственных деятелей и умелых руководителей хаджа. Для сравнения стоит отметить, что во второй половине XVIII в. нападения бедуинов участились. По данным хроники Абд ар-Рахмана аль-Джабарти, с 1776 по 1798 г. караван хаджа пять раз подвергался нападениям бедуинов, каждое из которых привело к значительным жертвам [Аль-Джабарти, 1978, с. 92, 135, 213–214, 263, 386].

Для выполнения своих функций *амир аль-хадж* располагал значительными денежными средствами, которые постоянно возрастали на протяжении трех веков османского правления в Египте. Согласно под-

счетам американского востоковеда Стенфорда Шоу, сделанным на основе данных османских архивов Египта, выплаты египетской казны на нужды *амир аль-хаджа* возросли с 450 тыс. пара (сумма, установленная в XVI в.) [Shaw, 1962, p. 241] до почти 11 млн пара в середине XVIII в. [Shaw, 1962, p. 246] включая доходы от вакфов, учрежденных в Египте в пользу Священных городов. Безусловно, этот рост был во многом связан с инфляцией, однако увеличилась и доля расходов на хадж в общей сумме расходов египетской казны (с 9 до 33,6%) [Ацамба, 1996, с. 77].

Что касается отчислений из дани Египта (*ирсалийе-и хазине*), то они в отдельные годы достигали 10 млн пара (1720 г.) [Shaw, 1962, p. 245]. *Рузнамджи* (казначей) Египта Хусейн-эфенди на рубеже XVIII–XIX вв. оценил средства, находившиеся в распоряжении *амир аль-хаджа* в 20 млн пара [Huseyn Efendi, 1964, p. 66].

В общем объеме этих сумм примерно половина выделялась *амир аль-хаджу* на организацию паломничества, а остальные средства составляли выплаты Египта на нужды населения Мекки и Медины. Не следует, однако, забывать о том, что существенная часть денег, предназначенных для Священных городов, оседала в самом Египте, причем это было связано не только с казнокрадством и злоупотреблениями: например, из доходов вакфов Священных городов получали пенсии многие египетские алимы [Кириллина, 2000, с. 203].

Хусейн-эфенди называет пять основных вакфов, доходы от которых предназначались для священных городов ислама [Huseyn Efendi, 1964, p. 57–58, 155–156]. Все они представляли собой земельные владения, на которых выращивались зерновые и другие сельскохозяйственные культуры. Часть урожая продавалась, и вырученные денежные средства отправлялись в Мекку и Медину. Другая часть урожая (в основном зерновые) отправлялась в Хиджаз в натуральном виде.

*Вакф ад-Дашиша*<sup>1</sup> аль-Кубра включал вакуфные владения, основанные мамлюкскими султанами Чакмаком (1438–1453) и Каитбеем (1468–1496) и эмирами Тамамом и Хавендом. Османские падишахи Селим I (1512–1520), Сулейман Великолепный (1520–1566) и Мурад III (1574–1595) присоединили к нему дополнительные земли. В конце XVII в. этот вакф отправлял в Мекку и Медину 17 тыс. 100 *ардаббов*<sup>2</sup> зерновых ежегодно.

<sup>1</sup> *Дашиша* — дробленое зерно.

<sup>2</sup> *Ардабб* — мера сыпучих тел, соответствовавшая приблизительно 182 л.

Количество денежных средств, отправлявшихся в этот период, в источниках не указано. В XVIII в. вакф существенно увеличился за счет новых владений, пожертвованных османскими наместниками и мамлюкскими беями Египта, и в конце столетия должен был каждый год отправлять в Священные города около 2 млн пара и более 33 тыс. *ардаббов* зерновых [Shaw, 1962, p. 269].

*Вакф* ад-Дашиша ас-Сугра был учрежден в 1583 г. Мурадом III, поэтому его также называли по имени основателя *вакфом* аль-Мурадийяа. В момент основания доходы *вакфа* составляли 425 тыс. пара, а к концу XVIII в. — 970 тыс. пара [Shaw, 1962, p. 269]. Численный рост доходов *вакфа*, вероятнее всего, связан с инфляцией, поскольку размеры самого земельного владения не менялись.

*Вакф* аль-Мухаммадийяа был учрежден султаном Мехмедом IV (1648–1687). Его доходы на момент основания исчислялись в 300 тыс. пара и 10 тыс. *ардаббов* зерновых, а в конце XVIII в. — в 1,2 млн пара и около 21 тыс. *ардаббов* [Shaw, 1962, p. 269–270].

*Вакф* аль-Ахмадийяа был основан султаном Ахмедом II (1691–1695). Первоначально его доходы составляли 300 тыс. пара, а к концу XVIII в. возросли до 580 тыс. пара (рост связан с инфляцией) [Shaw, 1962, p. 270].

*Вакф* аль-Харамайн был образован в османский период путем объединения более мелких вакуфных владений, унаследованных от Мамлюкского султаната или же учрежденных османами. Сведения о точном времени его основания, а также доходах этого владения на рубеже XVII–XVIII вв. в имеющихся источниках отсутствуют. К концу XVIII в. доход этого *вакфа* составлял около 940 тыс. пара [Shaw, 1962, p. 270].

В идеале большая часть доходов от этих *вакфов* предназначалась для отправки в Хиджаз, и лишь небольшая доля средств должна была выплачиваться в качестве жалования смотрителям *вакфов* — назирам, писцам и прочим служащим. Реальное положение дел, однако, далеко не соответствовало этой схеме. Смотрители *вакфов*, которые отвечали за учет и распределение вакуфных поступлений, могли злоупотреблять своим служебным положением и использовать доходы от *вакфов* в собственных интересах, поэтому представители египетской элиты соревновались за право занимать должность назира тех или иных крупных и доходных *вакфов*.

В 1691 г. произошло изменение в управлении данными *вакфами*: контроль над ними перешел от элиты *оджаков* к мамлюкским беям.

Ахмад Шалаби сообщает о смене назиров основных *вакфов*, доходы от которых использовались для обеспечения жителей Священных городов: «18 раби’ аль-аввал 1103 г. х. / 29 ноября 1691 г. прибыл ага из Стамбула с *хатт-и шарифом* о назначении четырех *санджак-беев* управляющими *вакфами*: Ибрахим-бей был назначен смотрителем *вакфа* ад-Дашиша аль-Кубра вместо янычарского аги, Мурад-бей — *вакфа* аль-Махмудиййа<sup>1</sup> вместо *катходы* янычар, Исма’ил-бей — *вакфа* аль-Харамайн вместо *баш чауша*<sup>2</sup> янычар и ‘Абдаллах-бей — *вакфа* аль-Хассакиййа<sup>3</sup> вместо *катходы* ‘азабов» [Шалаби, 1978, с. 187]. Другой хронист, аль-Маллауани, не указывает, каким *вакфом* был назначен управлять Ибрахим-бей вместо янычарского аги, а Мурад-бей, по данным этой летописи, был поставлен управлять *вакфом* аль-Мухаммадиййа, прежним назиром которого также назван янычарский ага [Аль-Маллауани, 1998, с. 211]. В данном случае сведения Шалаби представляются более точными.

В целом жалование за несение службы по управлению *вакфами* было важной статьёй доходов представителей военно-политической элиты — мамлюков и высших чинов *оджаков*, поэтому приход к власти какой-либо группировки означал передел прав на управление *вакфами*. В качестве иллюстрации сошлемся на случай, произошедший в 1723 г., когда Мухаммад-бей Черкес, одержавший верх в борьбе за влияние в Египте над Исма’ил-беем, передал часть *вакфов* в управление своим сторонникам. Об этом сообщает в своей хронике Йусуф аль-Маллауани: «Ибрахим *джурбуджи* вернулся в *оджак* ‘азабов. Кроме того, паша по требованию Мухаммад-бея Черкеса отдал в его распоряжение *вакф* аль-Махмудиййа<sup>4</sup>, которым до этого управлял по фирману султана *катхода чаушей* ‘Абдаллах, сторонник Исма’ил-бея... *Вакф* аль-Хассакиййа передали под контроль *дафтардара* Мухаммад-бея, сына покойного Ибрахим-бея, тогда как ранее им распоряжался сардар аль-хазна<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Вероятнее всего, здесь вкралась ошибка. Правильное название *вакфа* — аль-Мухаммадиййа.

<sup>2</sup> *Баш чауш* — начальник *чаушей* (гонцов или посыльных по особым поручениям) какого-либо *оджака*, ведомства и т. д.

<sup>3</sup> *Вакф* аль-Хассакиййа объединил несколько *вакфов*, основанных в эпоху Мамлюкского султаната и при османах в пользу Священных городов Хиджаза.

<sup>4</sup> Возможно, имеется в виду *вакф* аль-Мухаммадиййа.

<sup>5</sup> Сардар *аль-хазна* — командир военного отряда, отвечавший за безопасную доставку дани в Стамбул по суше.

‘Али-бей; *вакф* ад-Дашиша<sup>1</sup> перешел в распоряжение *катходы чаушей* ‘Умар-аги от ‘Абд ар-Рахман-бея» [Аль-Маллауани, 1998, с. 350]. Скорее всего, именно злоупотребления в системе управления *вакфами*, учрежденными для снабжения святых мест Аравии, стали одной из основных причин появления задолженности Египта Хиджазу, которая на протяжении XVIII в. непрерывно возрастала.

Имперские власти были вынуждены в *хатт-и шарифах* регулярно напоминать наместникам Египта, мамлюкским беям и другим влиятельным представителям египетской элиты о необходимости сбора и своевременной отправки *сурры*. В целом можно сделать вывод о том, что на рубеже XVII–XVIII вв. денежные выплаты Египта в пользу Священных городов высылались в Хиджаз более регулярно, чем в конце XVIII в., когда снабжение Хиджаза из Египта практически прекратилось [Ацамба, 1996, с. 75–77]. В рассматриваемый период хронисты не упоминают о каких-либо жалобах со стороны населения Священных городов по этому поводу.

Помимо денежных средств, Египет должен был ежегодно посылать в Хиджаз до 40 тыс. *ардаббов* зерновых [Cezzar Ahmed Pasha, 1962, p. 45; Huseyn Efendi, 1964, p. 175]. Зерно везли в Аравию морским путем из порта Суэц в Джидду — морские ворота Хиджаза. Правители Египта содержали на Красном море флот, который в XVII в. пришел в упадок как из-за недостаточных ассигнований, так и из-за казнокрадства османских чиновников и мамлюков. Аль-Маллауани отмечает в своей хронике, что 20 джумада I 1124 г. х. / 25 июня 1712 г. из Стамбула пришел *хатт-и шариф* с приказом построить в Суэце два судна для перевозки зерна жителям Мекки и Медины [Аль-Маллауани, 1998, с. 276]. Однако их постройка могла лишь в некоторой степени исправить положение, поскольку ежегодная перевозка зерна требовала 20–25 крупных судов [Ацамба, 1996, с. 74]. Проблема усугублялась сложными навигационными условиями Красного моря. Например, в 1716 / 1717 г. затонули семь судов, отплывших из Суэца в Аравию [Аль-Маллауани, 1998, с. 303].

Постепенно задолженность Египта по поставкам зерна накапливалась, что не могло не вызывать беспокойства в Священных городах. Это, в свою очередь, приводило к тому, что центральное правительство

---

<sup>1</sup> В тексте источника не указано, какой именно из двух *вакфов* ад-Дашиша имеется в виду.

настоятельно требовало от египетских властей исправить положение. Аль-Маллауани в связи с этим сообщает: «6 шаввала 1133 г. х. / 31 июля 1721 г. в диване были прочитаны три *хатт-и шарифа*. Первый — о зерне, отправляемом в Мекку. Второй — о зерне, отправляемом в Медину. Жители Медины прислали отчет, в котором говорилось, что они недополучили 22 тыс. *ардаббов* зерна по вине Кайтас-бея, скончавшегося в 1127 г. х. (1715 / 1716 г.), Ибрахим-бея Абу Шанаба, его сына Мухаммад-бея и Йусуф-бея аль-Джаззара и просят прислать недоимки в этом году. В третьем содержалось распоряжение выслать зерно и *сурру* в Священные города. Приказы были приняты к исполнению, и заседание *диуана* было закрыто» [Аль-Маллауани, 1998, с. 340–341]. Таким образом, уже в начале XVIII в. наблюдалась тенденция к сокращению фактических выплат Египта в натуральном виде в пользу Священных городов Хиджаза.

Хадж также играл существенную роль в торговле между странами Востока. Вместе с паломническим караваном следовали купцы, которые наряду с хаджем совершали в Хиджазе коммерческие операции и затем возвращались в Египет. Хиджаз служил перевалочным пунктом на торговых путях, которые связывали Египет и Османскую империю с Индией. Хронисты периодически приводят сведения, касающиеся этих торговых операций. Например, аль-Маллауани отмечает: «13 сафара 1119 г. х. / 16 мая 1707 г. в Каир прибыл караван *хаджа* из Мекки с опозданием, связанным с прибытием кораблей из Индии и продажей привезенных на них тканей» [Аль-Маллауани, 1998, с. 232].

Имперские власти уделяли определенное внимание регламентации этой торговли. Надзор за выполнением их предписаний возлагался на египетскую администрацию. В частности, аль-Маллауани упоминает доставленный в Египет в 1716 г. *хатт-и шариф*, в котором говорилось, что никто из отправляющихся в Хиджаз не мог везти с собой оружия, предназначенного для продажи, в противном случае оно должно было быть конфисковано [Аль-Маллауани, 1998, с. 300].

Мусульманское паломничество служило важным средством укрепления культурных связей между различными регионами мусульманского мира. Хиджаз и Египет привлекали к себе внимание почти всех мусульман: первый — как колыбель ислама, второй — как крупнейший научный и образовательный центр мусульманского мира. С. А. Кириллина так описывает этот культурный феномен: «Некоторые *'алимы* предпочитали приезжать в Египет за год до намеченного хаджа



с тем, чтобы провести это время с пользой в стенах главной схоластической академии мусульманского мира — аль-Азхара и в других авторитетных высших медресе: обменяться опытом со своими коллегами — богословами, прочесть лекции или организовать ученые диспуты на волнующие их религиозные темы, обменяться *иджазами*<sup>1</sup>, приобрести ценные манускрипты для пополнения личных библиотек, а также поклониться могилам праведников и мечетям-святыням» [Кириллина, 2000, с. 164]. После совершения паломничества многие ‘улама оставались жить в Мекке или Медине на год и более, активно включаясь в духовную жизнь святых земель ислама. «Пребывание в Мекке и Медине считалось наиболее достойным событием их жизненного пути и во многом влияло на их престиж в глазах правоверных, жаждущих благословения выдающихся хаджи» [Кириллина, 2000, с. 173].

В османский период центральное место в политических, экономических и культурных отношениях между Египтом и Хиджазом занимало паломничество к святым местам ислама. Материалы источников показывают, что в рассматриваемый период представители политической элиты Египта еще стремились по мере возможности выполнять должным образом свои обязанности по обеспечению *хаджа* и снабжению Хиджаза всем необходимым, однако уже на рубеже веков стало заметным действие деструктивных факторов, которые к концу XVIII в. привели к заметным нарушениям в системе египетского *хаджа*.

На рубеже XVII–XVIII вв. в организации мусульманского паломничества произошли важные изменения. В частности, пост *амир аль-хаджа* был монополизирован мамлюкскими бейями Египта, в то время как ранее этот пост занимали не только мамлюки. Это было связано, прежде всего, с ростом влияния мамлюков внутри элиты египетского общества. Эта общая тенденция также нашла отражение в изменении состава лиц, управлявших главными *вакфами*, доходы от которых предназначались для снабжения Священных городов Хиджаза. Арабскими хронистами зафиксирован переход контроля над этими *вакфами* от высших чинов

---

<sup>1</sup> *Иджаза* (досл. «разрешение») — своеобразный диплом, дающий право на осуществление определенного рода деятельности, связанной с религиозной сферой, предоставляющий мусульманскому ученому право на толкование определенного сочинения или группы трактатов. Это разрешение он получал от другого алима, имеющего разрешение на преподавание и толкование конкретных книг. *Иджаза* содержала *санад*, перечень имен ученых, восходящий или к автору книги, или к широко известному авторитету.



оджак к мамлюкским беям. Таким образом, институт мусульманского паломничества также оказался объектом противоборства между различными группировками египетской политической элиты, поскольку выполнение благочестивых обязанностей по организации хаджа и обеспечению Мекки и Медины было не только вопросом престижа, но и позволяло контролировать огромные денежные средства и важные источники дохода. Таким образом, расклад политических сил в Египет оказывал значительное влияние на организацию хаджа.

В отдельных случаях можно было наблюдать и обратное влияние, а именно — когда хадж оказывал воздействие на политические процессы в Египте. Было отмечено несколько случаев, когда представители военно-политической элиты Османского Египта или принимали участие с опозданием, или вовсе оказывались непричастны к событиям в Египте, находясь за его пределами — в Хиджазе или в каком-либо месте пути каравана хаджа туда или обратно. В ряде случаев это становилось существенным фактором политической борьбы в Османском Египте.

С финансовой точки зрения, наблюдался рост средств, отпускавшихся на организацию хаджа, и увеличение размеров вакфов, предназначенных для обеспечения Священных городов. Вероятнее всего, мамлюкские беи рассматривали эти средства как дополнительный источник своего дохода и прикрывали свое личное обогащение благочестивыми целями. Перераспределение контроля над финансовыми потоками внутри египетской элиты стало важным фактором укрепления власти мамлюкских беев.

Таким образом, изменения в организации египетского хаджа на рубеже XVII–XVIII вв. стали частью социально-политических сдвигов, происходивших в этот период в Египте, которые выразились в перераспределении политического влияния и контроля над доходами Египта в пользу мамлюкских беев и падения власти и авторитета османских наместников и высших чинов *оджаков*. Важным фактором в этом противоборстве стало закрепление мамлюками за собой должности *амир аль-хаджа* и контроля над *вакфами*, предназначенными для обеспечения Священных городов. Однако этот политический процесс шел достаточно медленно, и его результаты стали ощущаться существенно позже — в середине XVIII столетия, в период правления Али-бея аль-Кабира, который попытался создать независимое от Османской империи государство.

## Глава 13

# Антиохийское подворье в Москве и его роль в просвещении православных арабов (1850–1870-е гг.)

**Н**а протяжении последних десятилетий Россия стремится активизировать свое взаимодействие со странами Арабского Востока, восстановить старые и наладить новые контакты в военно-политической, экономической, культурной и духовной областях. Особое место в этом процессе занимают многовековые связи России с Антиохийским патриархатом<sup>1</sup>. Несмотря на то, что контакты России с Антиохийской церковью установились в далеком прошлом, официальное ее представительство было открыто в Москве лишь в середине XIX столетия. В это время обозначился новый этап в развитии русско-антиохийских церковных связей, а также отношений с православными арабами, укрепление которых становится важной составляющей российской политики на Ближнем Востоке.

История Антиохийского подворья в Москве является неотъемлемой частью истории взаимоотношений России с православным Востоком, ее духовного и политического присутствия в Ближневосточном регионе. Изучение вопросов, связанных с организацией и деятельностью этого учреждения, углубляет и детализирует представление об истории русско-антиохийских религиозных связей, реализации церковно-дипломатических мер Российской империи на Ближнем Востоке, а также русско-арабских культурных контактах. Целью данного исследования является реконструкция истории Антиохийского подворья в 1850–1870-е гг.,

---

<sup>1</sup> Канонические территории Антиохийского патриархата включают современные Сирию, Ливан, Ирак и страны Персидского (Арабского) залива.

а также выявление его роли в решении просветительских задач России в этом регионе.

Источниковую базу исследования составили семь дел из фонда Турецкий стол АВПРИ, посвященные непосредственно Антиохийскому подворью. В Фонде отложились документы, содержащие ценные сведения об организации этого церковного учреждения, его настоятелях, нюансах их назначения и деятельности. Особо следует отметить конфиденциальную переписку между руководством МИД и Святейшим синодом, донесения глав миссии в Константинополе и консульства в Бейруте, в которых отражается дипломатическая борьба российских ведомств с патриархом Антиохийским Иерофеем в вопросе назначения настоятелем подворья этнического араба. В указанных материалах отчетливо просматривается одно из главных назначений подворья, связанное с реализацией просветительских программ России на Ближнем Востоке.

Вопросы истории восточных церквей, их существования под османским правительством и взаимоотношений с Россией интересовали исследователей еще в XIX в. Пионерами в этой области выступили церковные деятели и дипломаты, чья жизнь была непосредственно связана с Востоком. В трудах арх. Порфирия (Успенского) (начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме) и генконсула в Бейруте К. М. Базили содержатся сведения о состоянии Антиохийского патриархата и его деятелях, а также отношениях России с православным Востоком. Проблемы Антиохийской церкви, русско-арабские культурные и религиозные связи освещали в своих работах православные арабы, преподававшие в российских вузах (Г. А. Муркос, П. К. Жузе). Отдельно следует упомянуть фундаментальный труд Н. Ф. Каптерева, посвященный межцерковным взаимоотношениям России с восточными патриархатами.

В советское время историки сконцентрировались на военно-политических, дипломатических и культурных связях России с Ближневосточным регионом. О культурных связях с сирийскими христианами писали востоковеды И. Ю. Крачковский и А. Е. Крымский. Они же упоминали об Антиохийском подворье как культурном центре для православных арабов, проживавших в Москве.

В постсоветский период интерес к православному Ближнему Востоку и его взаимоотношениям с Россией существенно вырос. Среди работ, посвященных данной теме, необходимо отметить монографию К. А. Панченко, в которой исследуется положение Антиохийского и Иерусалимского патриархатов под властью османов. Христианским

общинам на Ближнем Востоке посвящен труд Т. Ю. Кобищанова. Проблемы политического и духовного присутствия России в Святой земле рассматриваются в монографии Н. Н. Лисового. Истории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов в XIX в. посвятили свои труды И. Ю. Смирнова, М. И. Якушев. При этом авторы уделили особое внимание взаимоотношениям восточных патриархатов с Российской империей.

Непосредственно Антиохийскому подворью в Москве посвящено несколько небольших работ. Первая из них была написана в дореволюционный период его настоятелем архимандритом Рафаилом и включила сведения об истории этого учреждения и заслугах его настоятелей. Следующая статья была опубликована в советское время А. Алексеевым и содержала краткие сведения об истории подворья до 1920-х гг. и после возобновления его деятельности в 1948 г. В постсоветский период Антиохийскому подворью под управлением митрополита Неофита посвятил статью Е. М. Копоть. Интересные биографические сведения о представителях арабского духовенства, служивших на подворье, содержатся в другой статье этого автора, посвященной митрополиту Эдесскому Агапиту. К сожалению, перечисленные работы, а также обнаруженные архивные материалы не содержат исчерпывающей информации о пребывавших на подворье арабских юношах, предназначенных для обучения в российских духовных школах. Отсутствие данных сведений не позволяет в полной мере реконструировать картину русско-арабских гуманитарных связей, реализованных благодаря этому церковному учреждению.

Как известно, история русско-антиохийских культурных и религиозных связей уходит своими корнями в далекое прошлое. Согласно киево-печорскому преданию, Русь вместе с князем Владимиром крестил митрополит Михаил Сирин — ученик Антиохийского патриарха Иоанна [Пересыпкин, 2007, с. 82]. На протяжении столетий в святые места Палестины и Сирии отправлялись русские паломники, на Русь приезжали иерархи восточных церквей, игравшие важную роль в российской духовной жизни. Характер отношений Руси с православным Востоком изменился после того, как Византия пала под ударами турок-османов. С этого времени христианские народы Востока стали смотреть на Русь как на единственную защитницу Вселенского Православия [Алексеев, 1954, с. 59]. А представители восточного духовенства нередко посещали русские земли для сбора пожертвований в пользу своих церквей.

После падения Константинополя, завоевания Сирии, Палестины и Египта во власти Османов оказались все православные патриархаты. Главенствующее положение над Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской церквями заняла церковь Константинопольская, предстоятель которой проживал в османской столице и находился под непосредственным контролем султанских властей. Благодаря дарованным привилегиям, Вселенский патриарх и приближенные к нему фанариоты (греческая аристократия из района Константинополя Фанар) получили возможность вмешиваться в дела других автокефальных церквей. Под влиянием константинопольских иерархов в XVI столетии произошла эллинизация Иерусалимского патриархата. Антиохийская церковь, которая до XVIII в. сохраняла арабский характер [Панченко, 2012, с. 468], также попала в зависимость от фанариотов.

Этноцентризм греческого духовенства, стремившегося сохранить за собой высокие церковные посты, безразличие к нуждам православных арабов<sup>1</sup>, отдаляло церковных иерархов от их паствы и внушало последней недовольство своим положением. Подобная ситуация была характерна прежде всего для Иерусалимского патриархата, где черное духовенство целиком состояло из греков, а православное арабское население было весьма бедным. В отличие от иерусалимского епископата, в Сирии среди архиереев были не только греки, но и арабы (которые, как правило, отсылались в отдаленные епархии). Антиохийский патриарх был вынужден считаться со своей арабской паствой, особенно ее знатными представителями, которые оказывали влияние на жизнь общины. Однако в отсутствие финансовых средств патриархия не могла решить насущные проблемы с просвещением, строительством и ремонтом храмов и монастырей (как известно, *миллет-и рум*<sup>2</sup> не финансировался из государственного бюджета Порты). Этим обстоятельством воспользовались униаты, католические и протестантские миссионеры, которые открывали на Ближнем Востоке школы, больницы и приюты для местного населения. Бедственное положение Православной церкви в Сирии и успехи миссионерской деятельности заставили антиохийских патриархов обратиться за помощью к России. В 1725 г. Антиохийский патриарх Сильвестр направил в Святейший синод послание, в котором ходатайствовал о пре-

<sup>1</sup> Большинство православного населения Иерусалимского и Антиохийского патриархатов имело арабское происхождение.

<sup>2</sup> *Миллет-и рум* — обозначение православного населения Османской империи, объединенного в особую социально-правовую группу.

доставлении материальной помощи, необходимой для организации православных училищ — важнейшего средства в борьбе с инославной пропагандой. Однако в России в этот период не проявляли особого интереса к проблемам Антиохийской церкви [Герд, 2020, с. 173–174, 180].

Ситуация изменилась в 40-е гг. XIX в., ставшие важным этапом в формировании системы российско-антиохийских церковных и дипломатических отношений (см.: [Лисовой, Смирнова, 2015, с. 151–161]). В это время усилилось проникновение западных держав на Ближний Восток, действующих в том числе и через духовные миссии. В условиях растущей католической и протестантской активности Россия стремилась поддержать православие в местной христианской среде и укрепить свои позиции в регионе. Эффективным средством для достижения данной цели была помощь Антиохийской патриархии в организации и содержании учебных заведений.

Одним из первых на плохое состояние школьного дела в Антиохийском патриархате указал арх. Порфирий (Успенский). Во время своих поездок в Сирию он неоднократно беседовал с Антиохийским патриархом Мефодием об организации училищ и материальных средствах, способных улучшить состояние местного образования. Посильную поддержку православным школам оказывал российский генеральный консул в Бейруте К. М. Базили, на попечении которого находилось тамошнее училище. Благодаря его усилиям, в Бейруте была восстановлена арабская типография. По просьбе российского консула А. Н. Муравьев<sup>1</sup> ходатайствовал перед Святейшим синодом об отправлении пособий на нужды антиохийских учебных заведений.

В 1842 г. с разрешения Святейшего синода и митрополита Московского Филарета в Москву для сбора пожертвований в пользу Антиохийской церкви был направлен митрополит Илиупольский и Гор Ливанских Неофит. Избранию его кандидатуры для выполнения столь ответственного поручения содействовал К. М. Базили, полагавший весьма приличным, «чтобы араб был представителем Сирийской Церкви» в Москве [Лисовой, Смирнова, 2015, с. 156]. Кроме того, российский консул лестно

---

<sup>1</sup> Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874) был сослуживцем К. М. Базили по Азиатскому департаменту. До этого он служил обер-секретарем в Святейшем синоде. Муравьев дважды посетил Святую землю и считался знатоком палестинских дел. Вместе с тем он выступал связующим звеном между представителями Святейшего синода и восточных патриархов, а также принимал активное участие в решении просветительских задач России на православном Востоке.

отзывался о нравственных качествах сирийского митрополита, отмечая, что он «имеет доброе сердце, здравый ум, хотя не слишком образованный, и бескорыстное рвение к своей Церкви» [Лисовой, Смирнова, 2015, с. 513]. В российских церковных верхах полагали, что прибывший в Москву митрополит поселится на квартире Иерусалимского подворья, учрежденного в 1818 г. Однако подобная идея не понравилась Святогробскому духовенству, которое по приезде Неофита стало плести против него интриги. Оно всеми силами пыталось удалить митрополита с занимаемой им квартиры, чтобы не только устранить нежелательного «конкурента» по благотворительным сборам в России, «но и избавиться от ненужного свидетеля значительных денежных поступлений с русских епархий в пользу святогробской казны» [Якушев, 2013, с. 170]. Только заступничество митрополита Московского Филарета и А. Н. Муравьева, которые тепло отнеслись к арабскому архиерею, позволило ему остаться в России и продолжить начатое дело.

Вопреки пожеланиям иерусалимского духовенства сроки командировки митрополита Неофита неоднократно продлевались. По ходатайству Антиохийского патриарха Мефодия и согласно высочайше утвержденному 18 января 1847 г. определению Св. синода арабскому митрополиту был разрешен сбор в пользу духовных училищ Антиохийской патриархии «с тем, чтобы деньги эти навсегда оставались на хранении в одном из Русских кредитных учреждений, а проценты на них высылались по требованиям Патриарха... на нужды означенных училищ» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/а, д. 666, л. 6–6об]. Собранные Неофитом средства служили основным источником финансирования православных школ Антиохийского патриархата [Якушев, 2013, с. 134]. Для упорядочения благотворительных сборов, поступавших в пользу Антиохийской церкви, требовалось учредить в России ее официальное представительство — патриаршее подворье. Это церковное учреждение должно было играть еще одну важную роль — содействовать духовному просвещению сирийского юношества.

Согласно источникам XIX века, уровень образования в среде антиохийского духовенства был невысоким. В отличие от ближневосточных греков, которые могли получить богословское образование в Афинской школе, Патмосской академии или даже в России, арабы такой возможности не имели. Известно, что греческие иерархи с опаской относились к идее просвещения арабского духовенства, способного составить им конкуренцию. Однако успехи католических и протестантских миссионеров в Сирии

заставили греков задуматься об образовании сирийцев. Антиохийскому патриарху нужны были просвещенные представители арабского клира, которые могли бы своими проповедями противостоять инославной пропаганде, а кроме того, вести обучение в местных школах. Благодаря поступавшим из России средствам, в Сирии удалось организовать и поддержать ряд учебных заведений. Однако к подготовке арабских клириков патриархия не прилагала достаточно усилий. В 1842 г. была закрыта единственная в Сирии духовная семинария, существовавшая 9 лет при Баламандском монастыре. Чтобы не быть заподозренным в антиарабских настроениях, патриарх открыл в 1843 г. при своей кафедре училище, куда поступили 12 арабских юношей [Якушев, 2013, с. 133]. Ученики находились на полном пансионе и состояли под присмотром арабского священника Иосифа. К сожалению, спустя несколько лет их отправили по домам ввиду истощения благотворительных средств, поступивших из России.

В данных обстоятельствах в Святейшем синоде задумались об обучении православных арабов в российских духовных школах. Как известно, в духовных семинариях и академиях России получали образование представители разных православных народов, включая и греков. Подобный опыт в российских верхах рассчитывали применить и к арабам. Получив фундаментальное богословское образование, они могли рассчитывать на высокие церковные должности в Антиохийском патриархате, а следовательно — лучше заботиться о нуждах православной паствы. Кроме того, постепенно они бы сформировали прослойку образованного арабского духовенства, ориентированного на Россию.

Впервые мысль о том, чтобы направить арабов-христиан на обучение в российские духовные школы была высказана Порфирием (Успенским). Однако организовать это было непросто. Арабы не знали русского языка, а значит не могли сразу поступить в российскую духовную семинарию. Следовательно, необходимо было учредить Антиохийское подворье, которое служило бы центром культурной и языковой адаптации православных арабов, направлявшихся в Россию для получения образования. В подворье Антиохийский патриарх собирался отправить настоятеля с причтом «для сбора добровольных приношений на учреждение предпринятых им общепользных заведений в Сирии и для ограждения вообще в тамошнем крае Православия от влияния Иноверцев» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3874, л. 1].

Вопрос об организации церковного представительства был решен в 1848 г. при непосредственном участии митрополита Московского



Филарета (Дроздова) и А. Н. Муравьева [Якушев, 2013, с. 170]. На основании донесения, полученного от святителя Филарета, с которым должны были предварительно согласоваться детали пребывания антиохийского представителя в Москве [Лисовой, Смирнова, 2015, с. 155], Святейший синод постановил отдать Вознесенско-Ипатьевскую церковь с ее утварью и церковной землей Антиохийскому патриаршему престолу «с тем, чтобы учреждение сие и приобретаемые им способы обращаемы были в вспомоществование образованию Духовенства и просвещению в Антиохийской Патриархии» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3874, л. 1–1об]. Важно отметить, что митрополит Московский лично ездил осматривать церкви, которые можно было бы использовать для *метоха*<sup>1</sup> [Копоть, 2015, с. 21]. Помимо настоятеля, на подворье должны были находиться один или два иеромонаха, а также низшие клирики или монахи. «Для пользы Антиохийской церкви» патриарху было предложено «прислать в числе клириков Подворья таких лиц, которые бы способны были пользоваться учением в Московских Духовных училищах, дабы могли возвратиться к дальнейшему служению церкви Антиохийской, соединив с местною национальностью потребное образование» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3874, л. 2–2об]. Находясь в Москве, антиохийское духовенство должно было, по примеру «Греческого монастыря», состоять под наблюдением Московского епархиального начальства.

Очевидно, что учреждение подворья носило характер не только религиозный, но и политический и относилось к разряду церковно-дипломатических мер, поэтому активное участие в этом вопросе принимали не только Московский митрополит и Святейший синод, но и Азиатский департамент, и российские дипломаты на Востоке. Правила этого учреждения, разработанные Святейшим синодом, были сообщены государственному канцлеру.

Для достижения культурно-просветительских задач, поставленных Министерством иностранных дел и Святейшим синодом перед подворьем, необходимо было назначить его настоятелем араба. Наиболее подходящей кандидатурой на это место был митрополит Илиупольский Неофит. За 6 лет, проведенных в России, он успел хорошо изучить русский язык, познакомиться с видными представителями Русской церкви, дипломатами, деятелями культуры и востоковедами. Известно, что он обучал арабскому языку Н. В. Берга, а также консультировал «по вопросам

<sup>1</sup> *Метох* — подворье (греч. яз.).

арабской современности» востоковеда П. Савельева [Крачковский, 1950, с. 198]. Таким образом, митрополит Неофит обладал необходимыми знаниями и опытом, чтобы управлять подворьем в Москве и принять на попечение сирийских юношей (как послушников, так и монахов), которых должны были отправить на обучение в Россию. Выбор кандидатов в семинаристы осуществлялся с согласия патриарха при активном содействии российских представителей в Сирии и Палестине, а также А. Н. Муравьева.

Н. Ю. Сухова отмечает, что в 50-е гг. XIX в. открылись двери русских духовных школ для православных арабов, которым следовало стать высокообразованными представителями духовенства на Ближнем Востоке (см.: [Сухова, 2008]). Согласно документам АВПРИ, в 1850 г. в Антиохийское подворье были отправлены иеродиакон Агапит из причета Мефодия и 12-летний сын консульского агента в Дамаске Николай Телатиниди [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3875, л. 8–8об]. Несмотря на то, что в 1849 г. император дозволил Антиохийскому патриарху присылать в подворье молодых людей для обучения в московских духовных училищах [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3875, л. 12], организовать их переезд и поступление было непросто. Процедура оформления сирийцев в учебное заведение была затянутой и требовала положительного ответа самых высоких инстанций. В частности, вопросами переезда, проживания, устройства в учебное заведение занимались консулы в Сирии, посланник в Константинополе, директор Азиатского департамента, обер-прокурор Святейшего синода, настоятель подворья и митрополит Московский. Как видно, обучение православных арабов в России было делом большой государственной важности.

Пока решались организационные вопросы, Николай Телатиниди и иеродиакон Агапит проживали у митрополита Неофита, фактически находясь на его содержании. В марте 1851 г. они были определены на обучение в Московскую духовную семинарию. По окончании учебного заведения Агапит был направлен в Санкт-Петербургскую духовную академию. Впоследствии он вернулся на родину и стал митрополитом Эдесским (см.: [Копоть, 2013]).

Еще одним арабом, прибывшим на обучение в Россию, пока подворьем заведовал Неофит, был дамаскинец Спиридон Аббуд. Он приходился двоюродным братом одесскому арабу Шамийе, семья которого обосновалась в Одессе в середине XIX в. По примеру Агапита, он был определен на обучение в Московскую духовную семинарию. Следует

отметить, что присланных в Россию арабов в основном отправляли учиться в Московскую духовную семинарию по причине ее относительной близости к Антиохийскому подворью. Настоятелю следовало заботиться о своих соотечественниках и их нуждах. При его посредничестве сирийцы-семинаристы могли поддерживать связь со своими родственниками. После окончания духовной семинарии Аббуд был зачислен в Московскую духовную академию, где он продолжил обучение «с целью усовершенствования себя в науках» [ЦИАМ, ф. 229, оп. 4, д. 4, л. 1]. В 1856 г. Аббуд окончил академический курс, однако на родину вернулся не сразу. Известно, что в 1860-е гг. он еще проживал в Москве. В это время Аббуд близко общался с видными русскими консерваторами, в частности с профессором русской литературы С. П. Швырёвым, директором Московского архива Министерства иностранных дел кн. М. А. Оболенским. По его просьбе Аббуд заказал через своего брата список путешествия Макария Антиохийского на Русь, предназначенный для Московского архива. Впоследствии Аббуд вернулся в Сирию, где открыл школу с преподаванием русского языка [Крымский, 1971, с. 306].

Несмотря на вполне успешное начало, дальнейшее обучение православных арабов в России встретило много трудностей, что было связано со сменой настоятеля Антиохийского подворья. В 1850 г. скончался антиохийский патриарх Мефодий. На патриарший престол взошел бывший архиепископ Фаворский Иерофей, который 9 лет собирал в России средства в пользу Иерусалимской патриархии. Несмотря на то, что некоторые представители греческого духовенства считали его русским ставленником, он не пользовался особым уважением в России, а также среди православных арабов Сирии, считавших, что он ведет дело к разрушению Антиохийской церкви.

Вместе с тем в 1853 г. скончался митрополит Неофит. Вопрос о назначении нового настоятеля подворья в условиях смены Антиохийского патриарха и начала Крымской войны вызвал большие затруднения.

После смерти Неофита по распоряжению Святейшего синода была произведена опись его имущества. По сообщению А. Н. Муравьева, в оставшихся после митрополита сборных деньгах оказались большие беспорядки [Копоть, 2015, с. 27]. Кроме церковной утвари, книг и личных вещей были найдены двадцать четыре билета Московской сохранной казны на сумму 20 447 р. 14 к. серебром и наличными деньгами 369 р. 2 коп. [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3879, л. 9об].

Согласно завещаниям Неофита, найденным там же, часть его имущества (видимо, церковная утварь) отходила храму Пресвятой Богородицы в Алеппо. Что касается средств, хранившихся в билетах Московской сохранный казны под № 31438 на 4000 руб. и под № 56 433 на 700 руб., то они предназначались его родственникам, а также на содержание образовательных учреждений и неимущих в Алеппо [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3879, л. 9об]. При этом в завещании указывалось, что если его родственников не было в живых, то предназначенные им средства надлежало употребить на содержание воспитанников алеппского училища. Четырнадцать тысяч из указанной суммы составили училищный капитал Антиохийского патриархата.

Узнав о завещании преосвященного Неофита, патриарх Иерофей стал оспаривать законность его распоряжений. Это касалось сумм, завещанных его родственникам, а также средств, выделенных на содержание училища. Кроме того, патриарх сомневался в необходимости хранить в Москве суммы, составлявшие училищный капитал. Однако окончательно решить этот вопрос он предоставил Св. синоду. Следует отметить, что помимо синода и Антиохийской патриархии в этом деле принимали участие и российские дипломатические представительства.

Окончательное постановление по делу о наследстве Неофита было вынесено Св. синодом лишь в 1860 г. Большая часть средств, оставленных Илиупольским митрополитом (14 285 р. 70 к.) составила училищный капитал Антиохийского патриархата и должна была храниться в одном из российских кредитных учреждений [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3879, л. 49]. Оставшиеся средства надлежало разделить между родственниками Неофита и предстоятелем Алеппской церкви митрополитом Кириллом с сообщением ему изложенного в завещательных актах преосвященного Неофита назначения оных (т. е. о необходимости употребить средства на Алеппскую церковь, неимущих воспитанников Алеппского училища или на бедных) [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3879, л. 50].

Пока решался вопрос о наследстве митрополита Неофита, необходимо было назначить нового настоятеля Антиохийского подворья. В период военных действий (1853–1856) прислать кого бы то ни было из Сирии было трудно. Поэтому присмотр за подворьем поручили иеромонаху Анфиму, греку с о. Кипр, который прежде состоял при митрополите Илиупольском и находился в Москве [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 9об].

С окончанием Крымской войны патриарху Иерофею следовало избрать нового, удобного ему настоятеля. Обер-прокурор Святейшего синода А. П. Толстой, весьма обеспокоенный этим вопросом, сообщал товарищу министра иностранных дел, что для «пользы церквей и народа в Антиохийском Патриархате» необходимо избрать настоятелем Антиохийского подворья духовное лицо арабского происхождения [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 1–1об]. По поводу национальности заведующего подворьем Спиридон Аббуд писал, что по требованию России в настоятели всегда должен был присылаться природный араб, а не грек, и попытки его блаженства патриарха переубедить русских «всегда отклонялись» [Крымский, 1971, с. 304]. В теории так оно и было. Однако на практике дело обстояло намного сложнее. Документы, содержащиеся в фондах АВПРИ, свидетельствуют о том, что традиция назначать настоятелями подворья представителей арабского духовенства сложилась далеко не сразу и была результатом успешной дипломатической работы, которую вели Министерство иностранных дел, московское высшее духовенство, Святейший синод, российские дипломаты и церковные представители на Ближнем Востоке.

От того, удастся ли поставить араба-настоятеля во главе подворья, зависела не только эффективность материальной помощи Антиохийскому патриархату (греческое духовенство заботилось, прежде всего, о своих нуждах), но и вопрос об обучении арабского клира в России. В связи с этим на место покойного Неофита Святейший синод стремился назначить арабского архимандрита Афанасия — «мужа достойнейшего по бескорыстию, ревности к церкви и к духовным пользам своего Православного племени» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 1об] Интересно, что с архимандритом Афанасием были знакомы Порфирий (Успенский) и К. М. Базили. В своих дневниках арх. Порфирий сообщал, что Афанасий был игуменом Баламандского монастыря, при котором функционировало училище. По замыслу арх. Афанасия, эта семинария должна была готовить арабских клириков, достойных занимать архиерейские кафедры [Панченко, 2012, с. 540]. Однако патриарх разогнал учителей и ликвидировал учебное заведение, желая направить расходуемые на него средства в Антиохийскую патриархию. Среди основных причин закрытия Баламандской семинарии М. И. Якушев называет страх, который испытывали греки при мысли о том, что образованные арабы смогут составить им конкуренцию в борьбе за архиерейские кафедры и патриарший престол в Дамаске [Якушев, 2013, с. 169].

Что касается Афанасия, то он, по словам архимандрита Порфирия, был изгнан из Сирии. По рекомендации К. М. Базили он был принят Иерусалимским патриархом, который нуждался в проповеднике, владеющем арабским языком (см.: [Порфирий (Успенский), т. I, 1894, с. 641–642]). Порфирий (Успенский) упоминал об Афанасии и в 1852 г., отмечая, что тот заходил к нему и просил поговорить с генконсулом Базили «об улучшении духовного благосостояния арабского племени» [Порфирий (Успенский), т. IV, 1896, с. 286]. Он сообщил, что училища народное и женское имеют номинальный характер. Необходимо было определить смотрителя училищ, который объезжал бы всю Палестину и смотрел бы за порядком учения, поскольку число переходящих в протестантизм увеличивалось.

Из сведений, сообщенных арх. Порфирием, становится ясно, что архимандрит Афанасий был известен русским представителям на Ближнем Востоке (а значит Св. синоду, русскому духовенству и Министерству иностранных дел) своими трудами в области арабского просвещения. Кроме того, вполне очевидно, что его отношения с антиохийскими иерархами были напряженными.

Следует отметить, что обер-прокурор Св. синода А. П. Толстой, который ходатайствовал об архимандрите Афанасии, был назначен на этот пост в 1856 г. В отсутствие опыта он прислушивался к мнению Московского митрополита Филарета, который, по словам И. Ю. Смирновой, был ключевой фигурой по церковным делам Востока [Смирнова, 2006].

Получив необходимую информацию, обер-прокурор обратился к товарищу министра иностранных дел И. М. Толстому с просьбой, чтобы российский посланник в Константинополе ходатайствовал перед Антиохийским патриархом о назначении архимандрита Афанасия. В свою очередь, И. М. Толстой выяснил у посланника А. П. Бутенева, возможно ли вступить с патриархом в переговоры относительно назначения этого архимандрита, «столь желанного Святейшему Синоду». Бутенев делегировал решение этого важного вопроса генеральному консулу в Бейруте Н. Я. Мухину [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 4–4об]. В письме к Антиохийскому патриарху Мухин, «не касаясь вопроса о народности предполагаемого кандидата, тем более щекотливого, что при соперничестве в Духовенстве Сирийском между элементами Греческим и Арабским он мог бы возбудить подозрение... старался внушить Его Блаженству необходимость назначения Архимандрита Афанасия, как по доверию, которое он успел снискать своим бескорыстием и ревностью к Церкви, так и по несомненным выгодам, которые

бы извлек Антиохийский Престол от исполнения желания Святейшего Синода» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 7об–8]. Следовало ожидать, что кандидатура архимандрита Афанасия в качестве настоятеля Антиохийского подворья не устроит патриарха Иерофея. В ответном письме, отправленном Н. Я. Мухину, Иерофей указывал, что в силу ослабленного здоровья и преклонных лет архимандрит Афанасий отказался ехать в Россию. Кроме того, он состоял при патриаршем иерусалимском престоле и исполнял обязанности проповедника всей Сирии [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 10].

Вместо архимандрита Афанасия патриарх обещал предложить иного кандидата. Пока же заведующим подворьем оставался иеромонах Анфим, который 13 лет находился в России и своим поведением «сниждал отеческое благоволение Его Высокопреосвященства Митрополита Московского» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 9об].

Однако российское высшее духовенство не смирилось с отказом патриарха направить в Москву архимандрита Афанасия. В конфиденциальном письме директору Азиатского департамента Е. П. Ковалевскому от А. П. Толстого сообщалось, что согласно сведениям, поступившим из Дамаска, Афанасий не отказывался от руководства подворьем. Напротив, он «готов к услугам Церкви с полною охотою, а потому согласен принять на себя настоятельство Антиохийского Метеха в Москве, и ни за что от сей должности не откажется, хотя бы ему пришлось в сем случае потерпеть великие труды и даже подвергнуться опасности» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 15]. Сведения, на которые ссылался обер-прокурор, содержались в частных письмах православных арабов из Дамаска. Там же рассказывалось о бедственном состоянии Антиохийской церкви и православной арабской общины, сложных взаимоотношениях с греческим духовенством, а кроме того, указывались меры (в том числе и просветительские), которые Россия могла принять для ее поддержания [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 15–22об].

В случае, если патриарх вновь отказался бы направить в Москву Афанасия, А. П. Толстой просил Е. П. Ковалевского ходатайствовать о том, чтобы вместо него был назначен кто-либо иной «из Сирийских уроженцев». Это было необходимо, чтобы успокоить местное население «насчет сумм, жертвуемых на сию Патриархию в России» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 13об].

По поводу данного назначения начальник Русской духовной миссии епископ Кирилл собирался лично беседовать с Антиохийским патри-



архом во время своего пребывания в Дамаске. «Для лучшего в сем деле успеха» обер-прокурор просил Е. П. Ковалевского довести до сведения патриарха, что «здесьнее Духовное Начальство примет деятельные меры к тому, чтобы в сборе денег не могло быть допускаемо ни малейшей утайки, и о сих мерах доставит Его Блаженству надлежащие и подробнейшие сведения» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 13об–14]. Как видно, патриарх опасался, что собранные настоятелем-арабом средства дойдут до патриархии не в полном размере. Вопрос о поступавших из России пожертвованиях волновал обе стороны: греческое духовенство и представителей арабской общины, которые не доверяли друг другу. В связи с этим арабы просили извещать о количестве средств, присылаемых в пользу Антиохийской церкви, а также о суммах, положенных в банк, и о годовом проценте. Православные арабы были озабочены тем, чтобы данные «благodeяния... были употребляемы согласно с истинным своим назначением — для пользы бедствующей Церкви, а не обращались бы в пользу частных лиц» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 17].

Представители православной арабской общины неоднократно просили патриарха Иерофея назначить настоятелем подворья архимандрита Афанасия или архимандрита Сафрония, что позволило бы отправить на обучение в Москву арабских воспитанников. Пока же подворьем заведовал иеромонах Анфим, церковь, по мнению антиохийских арабов, теряла свои доходы. Кроме того, для образовательных целей нельзя было никого послать, «чтобы не пропали они, как пропал Соломон Хадае <...> — молодой человек из Дамаска благородной арабской фамилии», который «сошел с ума в Москве от притеснения Иеромонаха Анфима, Грека...» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 19об]. Православные арабы опасались, что вместо архимандрита Афанасия патриарх Иерофей назначит заведующим подворья своего брата архи-диакона. В связи с этим они просили содействия у Святейшего синода. В сложившихся обстоятельствах генконсул в Бейруте Н. Я. Мухин решил лично посетить патриарха Иерофея, чтобы передать ему собранные для Антиохийской церкви средства и еще раз обсудить назначение архимандрита Афанасия. При этом генконсул намеревался сообщить патриарху о том, что, согласно имеющимся у него сведениям, Афанасий не отказывался ехать в Москву. Более того, Иерусалимский патриарх, у которого архимандрит находился в подчинении, не препятствовал его назначению, поскольку оно «было бы принято с удовольствием Святейшим Синодом



и повело бы к упрочению пользы Антиохийского Престола» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 25об]. Однако доводы генконсула не убедили Иерофея. Патриарх сообщил, что «зная ближе, чем кто-либо выгоды своей Епархии, и имея об оных постоянное попечение... вынужден отклонить делаемое ему предложение насчет Архимандрита Афанасия» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 25 об]. Вместо него настоятелем подворья Иерофей предложил назначить архимандрита Агафангела, который имел большой опыт в управлении делами патриархии и отличался нравственными качествами [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3877, л. 25об–26]. В случае же его отказа патриарх желал назначить Аркадийского митрополита Иосифа, который также заслуживал полного доверия.

Предложенные патриархом кандидатуры убедили посланника в том, что опасения православных арабов и Святейшего синода относительно назначения настоятелем подворья иеродиакона Мефодия — брата Иерофея — напрасны.

Св. синоду пришлось смириться с тем, что патриарх Иерофей не желает отправлять Афанасия в Москву, однако принимать желанные ему кандидатуры синод тоже не спешил. Наряду с назначением настоятеля подворья синоду необходимо было решить и другую задачу — добиться согласия патриарха на отправление в Россию митрополита Амидского Макария, который нуждался в средствах для организации школ в своей епархии. Известно, что епархия митрополита находилась в Месопотамии и пребывала в крайней нужде. По этой причине Макарий еще в 1851 г. обратился через митрополита Неофита, а также святителя Филарета в Святейший синод с просьбой прибыть в Россию [Лисовой, Смирнова, 2015, с. 240]. Спустя год о митрополите Амидском писал в своих дневниках Порфирий (Успенский), который сетовал на то, что Вселенский патриарх Анфим препятствовал России в оказании Макарию помощи [Порфирий (Успенский), т. IV, 1896, с. 271].

Во время посещения российской миссии в Константинополе в 1859 г. патриарх Иерофей возобновил ходатайство о назначении настоятелем подворья митрополита Иосифа, который был его заместителем в Дамаске. В то же время он высказывался против отъезда в Россию митрополита Макария. Иерофей считал, что его епархия, состоявшая из 40 православных домов, слишком мала и не нуждалась в произведении в помощь оной сборов добродетельных подаяний в России [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3879, л. 43об].

Несмотря на позицию патриарха, российский посланник в Константинополе полагал, что если Св. синод признает «путешествие Митрополита Макария в Россию соответствующим пользе Православия, то сопротивление его Блаженства едва ли устоит против изъявленного в этом смысле желания нашей Церкви» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3879, л. 44]. Мнение посланника было учтено. По высочайшему повелению, сделанному в результате доклада Святейшего синода, признавалось необходимым отправить в Россию двух митрополитов: «Аркадийского Епископа Иосифа для замещения места Начальника Антиохийского в Москве подворья и Амидского Митрополита Макария для сбора подаяний исключительно в пользу его нуждающейся Епархии» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3880, л. 5–5об]. Однако компромиссное решение не устроило патриарха Иерофея. Вследствие тяжелых испытаний, постигших сирийских христиан в 1860 г., он не нашел возможным отправить в Россию упомянутых двух епископов [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3880, л. 5об].

Время шло, и патриарху необходимо было решить вопрос о настоятеле подворья: отправить Иосифа без Макария в Москву (согласно постановлению Св. синода) он не мог, поэтому предпочел оставить их обоих в Сирии, сославшись на ухудшение здоровья митрополита Иосифа и необходимость его присутствия в вверенной ему епархии<sup>1</sup>. Патриарх понимал, что Россия желает получить в настоятели Антиохийского подворья араба, но посылать кандидатов, выбранных Св. синодом, он не хотел. Вероятно, поэтому Иерофей предложил кандидатуру архимандрита Гавриила Шатилы, который давно находился во служении у патриарха и был известен ему «с самой выгодной стороны» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3880, л. 7об].

О выборе патриарха Азиатский департамент уведомил Святейший синод. Несмотря на арабское происхождение Гавриила и благоприятный отзыв о нем посланника в Константинополе, российские церковные иерархи не спешили утверждать его кандидатуру. «Святейший Синод, согласно с мнением Преосвященного Митрополита Московского», предложил Антиохийскому патриарху оставить на три года заведующим подворьем архимандрита Анфима [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3880, л. 10–10об]. На поступившее предложение Иерофей ответил, что архимандрит Анфим не желает более оставаться в России. Вместе с тем

<sup>1</sup> Митрополит Амидский Макарий посетил Россию в 1863 г.

патриарх просил оставить его на некоторое время на подворье, чтобы он мог ввести в курс дела своего преемника, не знавшего языка и обычаев страны. В результате Св. синод согласился с выбором патриарха Иерофея, и с 1861 по 1869 г. подворьем заведовал архимандрит Гавриил.

В конце 1860-х гг. в Антиохийской патриархии решался важный вопрос об избрании митрополита Бейрута. Известно, что патриарх Иерофей назначил на этот пост архимандрита Кирилла, который принадлежал к грекам-фанариотам. Вследствие этого начался конфликт между Антиохийским патриархом и его арабской паствой, отвергшей этот выбор. Генеральный консул в Бейруте К. Д. Петкович сообщал в своих донесениях, что сирийская церковная распря, ознаменовавшаяся разными беспорядками и скандалами угрожала повлечь за собой «весьма губительные последствия как для Православной церкви на востоке вообще, так и для наших единоверцев в Сирии в особенности...» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3880, л. 20об]. Конфликт удалось уладить после того, как патриарх пообещал православной арабской общине назначить на митрополичью кафедру в Бейруте архимандрита Гавриила, заведовавшего подворьем в Москве. «Этот выбор, запечатлевший собою примирение между здешнею православной общиной и Антиохийским Патриархом и положивший конец долголетним распрям и несогласиям, как внешним, так и внутренним, принят с неподдельной радостью всеми жителями, к какой бы партии они не принадлежали» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3880, л. 14–14об]. Относительно сделанного патриархом Иерофеем выбора Н. Н. Лисовой заметил, что патриарх «вынужден был оставить за епископом Кириллом лишь титулярное звание «митрополита Пальмирского» и отправить его в Москву в качестве настоятеля Антиохийского подворья, а бывшего настоятеля этого подворья, араба Гавриила, сделать митрополитом Бейрутским» [Лисовой, 2006, с. 239].

Следует отметить, что патриарх Иерофей, которому пришлось согласиться на митрополита-араба, стремился извлечь из сложившейся ситуации выгоду. В своем рапорте К. Д. Петкович сообщал, что «...Его Блаженство, из многих обстоятельств становится очевидным, при самом избрании Архимандрита Гавриила на Бейрутскую Епархию имел уже в виду открыть этим вакансию в Москве для вышеупомянутого Епископа Кирилла...» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1 д. 3880, л. 15]. Святейший синод и МИД вынуждены были согласиться с такой кадровой перестановкой. Назначение греческого епископа настоятелем Антиохийского подворья было нежелательным, однако избрание на

митрополичью кафедру в Бейруте араба, который 8 лет прожил в России, было важнее. Посланник в Константинополе Н. П. Игнатьев, опасавшийся «происков недоброжелателей», просил Святейший синод как можно скорее утвердить кандидатуру епископа Кирилла, поскольку Антиохийский патриарх не позволял новоизбранному епископу выехать из Москвы ранее приезда туда его преемника, в интересах церкви необходимо было разрешить епископу Кириллу прибыть в Москву для занятия места начальника Антиохийского подворья. После того как Святейший синод согласился на назначение епископа Кирилла, патриарх Иерофей разрешил Гавриилу покинуть Москву и направиться в Бейрут [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1 д. 3880, л. 1–19об].

Таким образом, с 1870 г. Антиохийским подворьем управлял епископ Кирилл. В октябре 1873 г. он обратился к митрополиту Московскому с просьбой «о скорейшем возвращении на родину в Турцию по причине крайне расстроенного его здоровья и о выдаче ему на то заграничного паспорта» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1 д. 3881, л. 12]. Святейший синод, исполнив просьбу митрополита, назначил ему в попутчики монаха, который должен был сопроводить его до Константинополя, и выдал на путевые расходы 250 р. [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1 д. 3881, л. 16]. 29 октября митрополит Пальмирский Кирилл отправился из Москвы со всем своим имуществом в Константинополь. Генеральный консул в Бейруте К. Д. Петкович сообщил Антиохийскому патриарху об отъезде митрополита, а также о выдаче ему Святейшим синодом 250 р., которые, по распоряжению Министерства иностранных дел, необходимо было возместить из доходов с имений патриархии. В ответ на извещение генконсула патриарх заметил, что «в продолжении четырех лет он не получал ничего из доходов находящегося в Москве Антиохийского подворья, и что также ему ничего не известно как о состоянии, в котором подворье находится, так и об его управлении» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1 д. 3881, л. 23–23об].

После того как митрополит Кирилл покинул Москву, в подворье была проведена плановая инвентаризация. Имущество нашли в сохранности, не оказалось лишь «сборной книги», которая была необходима для сбора добровольных подаяний в России. Таким образом, сумма пожертвований, собранных епископом Кириллом, осталась неизвестной. Известно было лишь то, что, по словам Антиохийского патриарха, он этих средств не получал. Что касается митрополита Кирилла, то он, по сообщению К. Д. Петковича, «по выезде из России... остановился на жительство

в Константинополе» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1 д. 3881, л. 3об], а отчетная книга была им утеряна.

Согласно сведениям, приведенным архимандритом Рафаилом, еп. Кирилл впоследствии вернулся в Дамаск, где состоял викарием и секретарем патриарха Иерофея вплоть до 1882 г. Вместе с тем он отправил более 1000 р. на восстановление собора Апостолов Петра и Павла в Антиохии, разрушенного в 1872 г. землетрясением [Рафаил, арх., 1891, с. 13]. Следует предположить, что эти средства потупили в патриархию уже после того, как еп. Кирилл покинул Москву. Как бы то ни было, спешный отъезд архиерея из России и утрата им сборной книги огорчили и заставили задуматься не только Антиохийского патриарха, но также МИД и Св. синод.

После того как еп. Кирилл направился в Константинополь, посланник Н. П. Игнатев сообщил в «доверительной» форме директору Азиатского департамента П. Н. Стремоухову свое мнение относительно выбора настоятеля Антиохийского подворья. Он напомнил, что подворье было «учреждено преимущественно с целью поддержки и развития образования Православного местного Сирийского духовенства, в состав коего входит в значительной степени Арабский элемент» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3881, л. 5об]. Этот факт посланник просил учесть при выборе духовного лица на место митрополита Кирилла. Приняв его доводы к сведению, П. Н. Стремоухов выразил Св. синоду позицию МИД по этому вопросу. В своем отношении обер-прокурору Св. синода Д. А. Толстому директор Азиатского департамента П. Н. Стремоухов указывал: «национальная вражда между Греками, стоящими во церковной иерархии в Сирии, и Арабами, занимающими только лишь низшие степени в этой иерархии, привела к тому, что Настоятелями подворья назначались всегда Греки, которые не брали с собой клириков из Арабов и не заботились об образовании в России духовных лиц местной Сирийской национальности. Собираемые же из добротных пожертвований деньги, как видно из донесений агентов наших, шли большей частью на нужды Патриарха; об учреждении же общепользных заведений в Сирии на эти деньги Антиохийский патриарх вовсе не заботился. Такой порядок вещей, как совершенно противный означенной ВЫСОЧАЙШЕЙ воле, необходимо было бы изменить. Лучшим для этого средством было бы твердое с нашей стороны настояние согласно желанию Посла в Константинополе, чтобы начальником Антиохийского Подворья в Москве было назначено духовное лицо из Арабов, чтобы с ним прибыли и клирики арабского происхождения, несколько подготовленные к дальнейшему воспи-

танию в Московских духовных училищах. С этой целью Министерство Иностранных Дел полагало бы поручить Послу... в Константинополе войти по сему предмету в соглашение с Антиохийским Патриархом и не допускать назначения на место Пальмирского Митрополита Кирилла духовного лица греческой национальности» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3881, л. 21–22об].

Святейший синод был полностью солидарен с позицией МИДа, особенно «в виду обнаружившихся злоупотреблений доходами Антиохийского подворья...» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3881, л. 24]. Кроме того, Св. синод считал необходимым учитывать не только национальность, но и церковный сан будущего настоятеля. Обер-прокурор Д. А. Толстой полагал, что при назначении руководителем подворья архиерея (по примеру митрополита Кирилла), значительная часть собранных средств должна расходоваться на его «архиерейское содержание». В связи с этим Святейший синод выразил пожелание, «чтобы на будущее время для управления названным подворьем назначались духовные лица не выше архимандритского сана и при том из местных уроженцев Антиохийского патриархата, которые вполне сочувствовали бы интересам и пользам своих соотечественников» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3881, л. 24]. При этом Св. синод полагал, что «для обеспечения употребления поступающих по подворью доходов, согласно их назначению, хозяйственная и денежная отчетность по подворью должна быть подчинена контролю и ежегодной ревизии Московской Духовной Консistorии» [АВПРИ, ф. Турецкий стол, оп. 502/1, д. 3881, л. 24об].

Следует отметить, что в начале 1870-х гг. российские отношения с председателем Антиохийской церкви носили напряженный характер. В это время усугубился церковный кризис между греческим духовенством и их православными паствами: сначала болгарской, а затем и арабской. Русский посол в Константинополе, граф Н. П. Игнатьев, который поддерживал интересы антиохийских арабов, советовал им воспользоваться ситуацией и низложить патриарха Иерофея. Однако к разочарованию российского дипломата этого не произошло. Тем не менее Игнатьеву удалось добиться уступок со стороны Иерофея и стоявших за ним панэллинистских кругов, в том числе — в вопросах арабского просвещения. Посланник пригрозил патриарху Иерофею, что русская помощь Антиохийской церкви будет распределяться адресно через генконсула в Бейруте. Опасаясь потери доходов, Иерофей обещал выделить 21 тыс. руб. на поддержание арабских школ и церквей. Кроме того, он

согласился на создание Национальной комиссии из православных арабов для контроля школьного дела, которая, по словам Н. Н. Лисового, дала свои результаты [Лисовой, 2006, с. 238].

Таким образом, судьба благотворительных средств, собранных в России для Антиохийской церкви, подлежала двойному контролю: со стороны Московской духовной консистории, а также арабской комиссии в Сирии. Несмотря на то, что материальной помощи, направлявшейся из России, было недостаточно для развития образования в среде православных сирийцев, ряд учебных заведений таким образом удавалось подержать. С этого времени в Св. синоде и Министерстве иностранных дел стали внимательнее следить за тем, чтобы деятельность подворья соответствовала целям, определенным при его учреждении. Об этом свидетельствует тот факт, что с 1873 по 1879 г. учреждением управляли представители русского духовенства. Вероятно, в это время Министерству иностранных дел и Св. синоду не удалось достичь согласия с патриархом Иерофеем в выборе настоятеля подворья, поэтому назначить российских иереев было надежнее и проще. На протяжении всего патриаршества Иерофея обучение православных арабов так и не удалось наладить, а инициативы русского правительства в этой области были фактически заморожены (см.: [Лисовой, Смирнова, 2015, с. 247]).

По сведениям, приведенным А. Е. Крымским, с 1848 г. установилась регулярная практика отправлять молодых арабов «в количестве 6 душ... для воспитания в русских учебных заведениях» [Крымский, 1971, с. 305]. Однако в реальности эти цифры были скромнее. Доказательством тому служат архивные материалы, согласно которым настоятели подворья при своем назначении должны были привозить на учебу в Россию несколько православных арабов. С 1848 по 1873 г. лишь двое настоятелей: митрополит Неофит и архимандрит Гавриил были арабского происхождения. Известно, что в пору их руководства подворьем на обучение в Москву прибыли 4 сирийца: Спиридон Аббуд и Агапит Ставрос, которые поступили в семинарию при Неофите, а также два араба из Дамаска, привезенные в Россию архимандритом Гавриилом. Возможно, речь идет о Герасиме (Яреде)<sup>1</sup> и Георгии Муркосе<sup>2</sup>, которые были родом из Дамаска и приехали в Россию в начале 1980-х гг.

<sup>1</sup> Герасим (Яред) впоследствии стал митрополитом Селевкийским.

<sup>2</sup> Г. А. Муркос после окончания С.-Петербургского университета стал профессором Лазаревского института восточных языков в Москве.

Из официальной переписки между Святейшим синодом и Министерством иностранных дел становится ясно, что настоятели-греки не заботились о просвещении арабов и не брали их с собой в Москву. Более того, сирийские семьи не стремились отдавать на обучение в Россию своих сыновей в периоды, когда подворьем заведовали греки. Все это говорит о том, что подворье, которое было создано, в первую очередь, для просветительских нужд Антиохийского патриархата, в 1850–1870е гг. не всегда успешно выполняло свои функции.

После того как на протяжении 6 лет подворьем управляли русские иереи, в 1879 г. его настоятелем был вновь назначен араб — архимандрит Христофор. Его преемники тоже были арабского происхождения, что можно считать настоящей победой российской дипломатии, ставшей результатом долгой совместной работы Святейшего синода и Министерства иностранных дел.

Само по себе обучение арабов-христиан в России в 1850–1880е гг. стало возможным именно благодаря Антиохийскому подворью, где прибывавшие на учебу сирийцы могли освоить русский язык и адаптироваться к новой среде. Впоследствии арабы, получившие российское образование в этот период (прежде всего, А. Г. Кезма), оказали большое содействие Православному палестинскому обществу в организации школ в Сирии и Палестине.

Спустя годы Антиохийское подворье превратилось в культурно-религиозный центр для православных арабов, пребывавших в России. Известный востоковед А. Е. Крымский, который был лично знаком с московскими сирийцами, писал о подворье следующее: «Настоятель, и другие его земляки-арабы, подолгу проживавшие в этом арабо-сирийском уголке Москвы, совершенно проникались русской культурой, в совершенстве изучали русский язык, а когда обстоятельства для них сложились так, что, например, открывалась для них архиерейская кафедра в Сирии, они, сильно русифицированные, возвращались на родину и, понятно, укрепляли в своей пастве чувство связи с русскими» [Крымский, 1971, с. 304–305]. Конечно, не все арабы после окончания российских учебных заведений (как светских, так и духовных) возвращались на Ближний Восток, многие из них оставались в России. Среди арабских выпускников были будущие архиереи, церковные деятели, педагоги, медики, востоковеды, которые внесли большой вклад в развитие русско-арабских гуманитарных связей и содействовали просвещению своих соотечественников.



# Список литературы

## Источники

Абурейхан Бируни. Избранные произведения. Т. I: Памятники минувших поколений / Пер. М. А. Салье. Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1957. XXV, 488 с.

Аль-Джабарт, Абд ар-Рахман. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / Пер. Х. И. Кильберг. Москва: Наука, 1978. 496 с.

Бибиков М. В. Byzantinorossica. Свод византийских свидетельств о Руси. Т. 1. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 736 с.

Давид Сасунский. Армянский народный эпос / Ред. И. А. Орбели. Ереван: Арменгиз, 1939. 384 с.

Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. III: Восточные источники / Сост. Т. М. Калинина, И. Г. Коновалова. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке; Ун-т Дм. Пожарского, 2009. 264 с.

Евагрий Схоластик. Церковная история / Пер. И. В. Кривушин. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2006. 672 с.

Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Пер. О. М. Чунакова. Москва: Восточная литература, 1997. 352 с.

Ибн аль-Асир. «Аль-Камил фи-т-тарих». «Полный свод по истории». Избранные отрывки / Пер. П. Г. Булгаков, Ш. С. Камолитдин. Ташкент: Узбекистан, 2006. 560 с.

История епископа Себеоса / Пер. Ст. Малхасянц. Ереван: Изд-во АрмФАН, 1939. 184 с.

Калинина Т. М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. Москва: Наука, 1988 (Серия: «Древнейшие источники по истории Восточной Европы»). 180 с.

Клавихо Р. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406) / Пер. со староисп., предисл. и коммент. С. И. Мироковой. Москва: Наука, 1990. 210 с.

Книга об идолах (китаб аль-аснам) аль-Калби / Пер. В. В. Полосин. Москва: Наука, 1984. 64 с.

Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Ленинград: Изд. АН СССР, 1932. XXXVIII + 134 с.

Материалы по истории киргизов и Киргизии / Отв. ред. В. А. Ромодин. Вып. 1. Москва: ГРВЛ, 1973. 280 с.

Мухаммад ибн Наджйб Бакрāн. Джахāн-нāмэ (Книга о мире) / Изд. Ю. Е. Борщевский. Москва: Наука, 1960. 166 с., староараб. паг.

Порфирий (Успенский) еп. Чигиринский. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки еп. Порфирия Успенского. Т. I–VIII. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1894–1902.

ПСРЛ (Полное собрание русских летописей). Т. 1: Лаврентьевская летопись. Москва: Языки русской культуры, 1997. 733 с., [1] л.

Путешествие Абу Хамида аль-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1113–1153) / Публ. О. Г. Большаков, А. Л. Монгайт. Москва: Наука, 1971. 134 с.

Рабби Иегуда Галеви. Кузари / Пер. с ивр. Г. Липш. Иерусалим: Шамир, 1980. 336 с.

An Eleventh-Century Egyptian Guide to the Universe. The “Book of Curiosities” / Ed. J. Rapoport., E. Savage-Smith. Leiden – Boston: Brill, 2014. 689+XII p.+163 plates.

Annales d'Égypte (les khalifes Fātimides). Ibn Muyassar / Par H. Massé. Le Caire: l'Institut français d'archéologie orientale, 1919. 139 p.

Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari / Ed. M. J. De Goeje et al. Prima series. III. Rec. C. De Jong. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1882–1885; Secunda series. II. Rec. I. Guidi. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1883–1885; Secunda series. III. Rec. I. Guidi, D. H. Müller, M. J. De Goeje. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1885–1889. 632 p.; 742 p.; 742 p.

Bodleian Library MS. Arab. 90 p. – Электронный ресурс: URL: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/748a9d50-5a3a-440e-ab9d-567dd68b6abb/>

[Cezzār Ahmed Pasha]. Ottoman Egypt in the Eighteenth Century. The Nizāmnāme-i Mısır of Cezzār Ahmed Pasha / Ed. and transl. St. J. Shaw. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. 61 p.

Chronicles of the Crusades: Being Contemporary Narratives of the Crusade of Richard Coeur de Lion / Transl. by J. A. Giles, T. Johnes. London: H. G. Bohn, 1848. 562 p.

Chronique de Mychel le Syrien / Ed. J.-B. Chabot. Vol. 3. Paris, 1905.

Collección de documentos para la historia del reino de Murcia. Bd. XIII: Documentos del siglo XIV / Ed. I. Garcia Díaz. Murcia: Archivo de la Catedral de Murcia, 1989. XCIX, 1066 p.

Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui: Texte arabe / Publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn et d'après les manuscrits de St.-Pétersbourg, de Paris, de Leyde et de Copenhague par M. A. F. Mehren. St.-Pétersbourg: Eggers, 1866. XC + 285 p.

Cronica di Falcone Beneventano (Falconis Beneventani Chronicon) / Versione di S. Gatti, con note e commenti di C. Pellegrino, F. Pratilli, M. Naldi, e G. Del Re // Cronisti e scrittori sincroni napoletani editi e inediti, pubbl. da G. del Re by Giuseppe del Re. Storia della monarchia. Normanni. Vol. I. Napoli, 1845. P. 157–276.

al-Damurdashi, Ahmad Katkhuda Azaban, al-Amir. Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt 1688–1755. Al-Durra al-Musana fi Akhbar al-Kinana (The Protected Pearl in the History of Egypt. Concerning the events which took place in the Mamluk State among the Sanjaqs, the Kashifs, the seven Ojaqat, including their manners and customs, and the /Ottoman/ State and the Pasha to the end of the year 1168 A. H., comprising two volumes) / Transl. D. Crecelius, A. Bakr. Leiden – New York: E. J. Brill, 1991. 399 p.

Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana (1095–1127) / Hrg. H. Hagenmeyer Heidelberg: C. Winters, 1913. 914 p.

Garitte G. La Passion géorgienne de sainte Golindouch // Analecta Bollandiana. 1956. T. 74. C. 405–440.

Géographie d'Aboulféda: Texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde aux frais de la Société Asiatique par M. Reinaud et Mac Guckin de Slane. Paris: Imprimerie Royale, 1840. XLVII + 604 p.

Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud. Vol. II. Première partie. Paris: Imprimerie nationale, 1848. VII + 328 p. Eleventh

Géographie d'Edrisi traduite de l'arabe en français d'après deux manuscrits de la Bibliothèque du Roi et accompagnée de notes par P. A. Jaubert. Vol. I–II. Paris: Imprimerie Royale, 1836–1840. XXIX + 546 p.; VII + 504 p.

Graberg di Hemsö J. Specchio geografico e statistico dell'impero di Marocco. Genova: Tipografia Pellas, 1834. 364 p.

al-Hamdānī. Iklīl / Hrg. O. Löfgren. Erstes Buch. Heft 2. Uppsala: Almqvist & Wiksell's Boktryckeri AB, 1965. 182 S.

Hudūd al-‘Ālam: The Regions of the World: A Persian Geography 372 A. H. – 982 A. D. / Transl. V. Minorsky. London: University Press, 1937. 524 p.

Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur / Ed. C. J. Tornberg. Vol. 11. Leiden and Uppsala: E. J. Brill, 1876. 376 p.

Ibn Haukal. Configuration de la terre (Kitab surat al-ard) / Ed. J. H. Kramers, G. P. Wiet. Beyrouth: Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1964. 244 p.

Ibn Khalliqan's biographical dictionary / Transl. Mac. G. de Slane. Vol. 2. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain And Ireland, 1842. XVI, 697 p.

al-Idrīsī. *Opus geographicum sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant"* / Consilio et auctoritate E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida, L. Petech, G. Tucci. Una cum aliis ed. A. Bombaci, U. Rizzitano, R. Rubinacci, L. Vecchia Vaglieri. Neapoli – Romae: Brill, 1970–1984. 1090 p.

Il Compasso da navigare: Opera italiana della metà del secolo XIII / Prefazione a testo del codice Hamilton 396 a cura di B. R. Motzo. Cagliari: Università, 1947. 137 p.

Jacut's geographisches Wörterbuch / Hrsg. F. Wüstenfeld. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1866 (Bd. 1), 1867 (Bd. 2). 966 S.; 980 S. (апаб. пар.)

Juvaini Ala ad-Din Ata Malik. *The history of the World Conqueror* / Ed. J. A. Boyle. Manchester: Manchester University Press, 1997. 763 p.

Kitāb al-Jughrāfiyā: Ibn Sa'īd's geography / Ed. I. 'Arabī. Beirut: Manshūrāt al-Maktabat al-Tijārī li'l-Ṭībā'ah wa'l-Nashr wa'l-Tauzī, 1970. 263 p.

Kitāb Tabaqāt al-Umam ou les Catégories des nations par Abou Qāsim ibn Ṣā'id l'Andalous / Pub. L. Cheikho. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1912. 156 p.

Les idoles de Hicham Ibn al-Kalbi / Ed. et transl. W. Atallah. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969. 174 p.

Lucas C. *Troisième Voyage du Sieur Paul Lucas dans le Levant mai 1714 – novembre 1717. Présenté par Henri Duranton.* Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004. 334 p.

Marvazi Sharaf al-Zaman Tahir *On China, the Turcs and India* / Ed. V. Minorsky. London: The Royal Asiatic Society, 1942. 170 p.

Mémoires de Jean sire de Joinville ou Histoire et chronique du très-chrétien roi Saint Louis / Publ. M. F. Michel. Paris: Firmin Didot frères, fils et cie., 1859. 356 p.

Mieres T. *Apparatus super Constitutionibus Curiarum Generalium Cathaloniae. Vol. 1: Collatio Secunda. Cap. IXI* / Ed.: typis, [et] aere Sebastiani a Cormellas, 1621. 552 p.

Mouette G. *Histoire des conquêtes de Mouley Archy, connu sous le nom de Roy de Tafilet; et de Mouley Ismaël, ou Seméin son frère, & son Successeur à présent Regnant. Tous deux Rois de Fez, de Maroc, de Tafilet, de Sus, etc. Contenant une description de ces Royaumes, des Loix, des Coustumes, & des Mœurs des Habitans.* Paris: [б. и.], 1683. 535 p.

*Opus geographicum auctore Ibn Haukal (Abu'l-Kasim Ibn Haukal al-Nasibi)* / Ed. J. H. Kramers. Fasc. I–II. Lugduni Batavorum; Lipsiae: Brill, 1938–1939. BGA-II<sup>2</sup>. 528 p.

*Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution* by Huseyn Efendi / Transl. St. J. Shaw. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964. 198 p.

Romualdi Salernitani Chronicon [A. m. 130 – A. C. 1178] / Romualdus; a cura di C. A. Garufi. (Rerum Italicarum scriptores. T. VII). Città di Castello: Tipi dell' editore S. Lapi, 1914–1935. [a]-k, XLII, 441 p.

Ṭabakāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam. Vol. I–II / Ed. Minhāj-ud-dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān; transl. H. G. Raverty. London: Gilbert & Rivington, 1881. 1569 p.

Ta'rikh-i Fakhru'd-Dīn Mubārakshāh, Being the Historical Introduction to the Book of Genealogies of Fakhru'd-Dīn Mubārakshāh Marvar-rūđi completed in A. D. 1206 / Ed. by E. Denison Ross. London: Royal Asiatic Society, 1927. 84 p.

The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-Ta'rikh. Part 3 / Ed. D. S. Richards. London: Routledge, 2008. 344 p.

The History of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes / Ed. by E. A. W. Budge. Cambridge: The University Press, 1889. CXI, 291, 275 p.

The History of al-Tabari. The Return of the Caliphate to Baghdad. Vol. 38. New York: Sunny Press, 2015. XXII, 239 p

The History of Theophylact Simocatta / Transl. by Michael and Mary Whitby. Oxford: Oxford University Press, 1997. 340 p.

The Origins of the Islamic State... al-Baladhuri / Ed. Ph. Hitti. Vol. 1. London: Isha Books, 1913. 515 p.

Theophylacti Simocattae Historiarum libri octo / Rec. I. Bekker. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1834. XVI, 352 p.

Vansleb F. The present state of Egypt; or, A new relation of a late voyage into that kingdom. Performed in the years 1672. and 1623 / By F. Vansleb, R. D. Wherein you have an exact and true account of many rare and wonderful particulars of that ancient kingdom. London: printed by R[obert] E[veringham] for John Starkey, at the Miter in Fleet-street, near Temple-Bar, 1678. 278 p.

Viae et regna, descriptio ditionis moslemicae auctore Abu'l-Kasim Ibn Haukal. Lugduni Batavorum. Leiden: Brill, 1872. BGA, II. 432 p.

Viae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Is-takhri / Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum. Leiden: Brill, 1870. BGA, I. 368 p.

Акансус аль-Марракуши, Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад. Аль-Джайш аль-'арамрам аль-хумаси фи даулат аулад маулана 'Али ас-Сиджилмаси (Несметное пятичастное войско в династии потомков нашего повелителя Али из Сиджильмасы). Т. 1–2. Фес: [б. и.], 1918. 298 с. (На араб. яз.)

Амсаль аль-араб. Та'лиф аль-Муфаддаль бин Мухаммад ад-Дабби (Пословицы, поговорки и крылатые изречения арабов. Сочинение аль-Муфаддаля бин Мухаммада ад-Дабби) / Изд. И. 'Аббас. Бейрут: Дар ар-ра'ид аль-араби, 1983. 226 с. (На араб. яз.)

Ахмад Шалаби ибн 'Абд аль-Гани, аль-Ханафи аль-Мисри. Аудах аль-ишарат фи ман тавалла Миср аль-Кахира мин аль-вузара ва-л-башат (Ясные указания и разъяснения относительно тех, кто полновластно правил в стольном городе Каире из числа визирей и пашей) / Изд. 'А. 'Абд ар-Рахим. Аль-Кахира: Мактабат аль-Ханджи би Миср, 1978. 650 с. (На араб. яз.)

Бадаи аз-зухур фи вакаи' ад-духур (Диковинки цветов в событиях веков) / Ибн Ййас. Т. 3. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-киتاب, 1984. 490 с. (На араб. яз.)

ад-Дамурдаши, Ахмад Катхода 'Азабан. Китаб ад-дурра аль-мусана фи ахбар аль-кинана фи ахбар ма уака'а би Миср фи даулат аль-мамалик мин ас-санаджик ва-л-кушшаф уа ас-саб'а ауджакат уа-д-даула уа 'ауаидихим уа-л-баша ила ахири санат 1168 (Книга сбереженных жемчужин из истории Египта и событий, произошедших в Мамлюкском государстве, касательно санджаков, кашифов, семи оджаков, включая их нравы и обычаи, [а также Османского] государства и паши к концу 1168 г. х.) / Тахкик 'Абд ар-Рахим 'Абд ар-Рахман 'Абд ар-Рахим. Аль-Кахира: Аль-Маахад аль-ильми аль-фаранси ли-л-асар аш-шаркиййа би-ль-Кахира, 1989. 303 с. (На араб. яз.)

Диуан Амр ибн Кульсум (Сборник стихов Амра ибн Кульсума) / Изд. И. Б. Йа'куб. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-араби, 1996. 149 с. (На араб. яз.)

Диуан аль-Мухальхиль (Собрание стихов аль-Мухальхилия) / Изд. А. М. аль-Каууаль. Бейрут: Дар аль-джиль, 1995. 144 с. (На араб. яз.)

Диуан ан-Набига аль-Джа'ди (Собрание стихов ан-Набиги аль-Джа'ди) / Изд. У. ас-Самад. Бейрут: Дар СаDIR, 1998. 238 с. (На араб. яз.)

ад-Ду'айф ар-Рабати, Мухаммад ибн Абд ас-Салам. Тарих ад-Дуайф ар-Рабати. Тарих ад-даула аль-'алауиййа ас-са'ида мин наша'тиха ила ауахир 'ахд Маула Сулайман (История Ду'айфа Рабатского. История счастливой Алауитской династии от ее основания до окончания правления Мулай Сулаймана). 1043/1633–1238/1812. Т. 1–2. Касабланка: Дар аль-матура, 1988. 523 с. (На араб. яз.)

ад-Дурра аль-фахира фи аль-амсаль ас-саира ли... Хамза... аль-Исфакхани (Книга, [подобная] прекрасной жемчужине, об имеющих хождение пословицах, поговорках и крылатых изречениях... Хамзы... аль-Исфакхани) / Изд. А. Кутамиш. Ч. 1. Каир: Дар аль-маариф, 1971. 342 с. (На араб. яз.)

аз-Заййани Абу-л-Касим. аль-Бустан аз-зариф фи даулат аулад Мулай аш-Шариф (Красивый сад [повествования] государства потомков Мулай аш-Ша-

рифа) / Изд. Р. аз-Завийа. Рисани, Марказ ад-дирасат ал-алауийа, 1992. 508 с. (На араб. яз.)

аль-‘Ибар фи хабар ман габар... аль-Захаби (Уроки в известиях о тех, чье время прошло). Т. 3. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа, 1985 / 1405. 411 с. (На араб. яз.)

Ибн Зайдан, Маула Абд ар-Рахман. Итхаф а‘лам ан-нас би джамал ахбар хадират Микнас (Одарение выдающихся мужей народа полным изложением событий столичного города Мекнеса). Т. 1–5. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-динийа, 2008. (На араб. яз.)

Ибн Зайдан, Маула Абд ар-Рахман. Итхаф а‘лам ан-нас би джамаль ахбар хадират Микнас (Одарение выдающихся мужей народа полным изложением событий столичного города Мекнеса). Т. 1–5. Рабат: Аль-матба‘а аль-хасанийа, 1929–1933. (На араб. яз.)

Ибн Зайдан, Маула Абд ар-Рахман. аль-Манза‘ аль-латиф фи мафахир аль-Маула Исма‘ил ибн аш-Шариф (Приятное стремление в [описании] достоинств аль-Маула Исма‘ила ибн аш-Шарифа). Касабланка: Идеаль, 1993. 525 с. (На араб. яз.)

аль-Кадири, Мухаммад ибн ат-Тайиб. Нашр аль-масани ли ахл аль-карн аль-хади ‘ашар ва-с-сани (Опубликование двустийши о людях одиннадцатого и двенадцатого века [хиджры]) / Изд. М. Хаджжи, А. ат-Тауфик, Т. 1–4. Рабат: Дар аль-Магриб ли-т-та’лиф ва-т-тарджама ва-н-нашр, 1977–1986. (На араб. яз.)

аль-Камиль фи-т-тарих ли... Ибн аль-Асир (Полное изложение истории... Ибн аль-Асира) / Изд. А. ‘А. аль-Кади. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмиййа, 1987. Т. 1. 626 с. (На араб. яз.)

аль-Камиль фи-т-тарих ли... Ибн аль-Асир (Полное изложение истории... Ибн аль-Асира). Т. 10. Бейрут: Дар аль-кутуб иль-‘ильмиййа, 2012. 471 с. (На араб. яз.)

аль-Кардуди, Мухаммад ибн ‘Абд аль-Кадир. Кашф аль-гумма би баййан анна харб ан-низам хакк ‘ала-ль-умма (Раскрытие печали при разъяснении того, что регулярная война – право общины). Танжер: [б. и.], [б. г.]. 471 с. (На араб. яз.)

аль-Катгани, Мухаммад Ибн Джа’фар. Сальуат аль-анфас уа мухадасат аль-акйас би ман укбира мин аль-улама уа-с-сулаха би Фас (Утешение душ и беседы о достоинствах тех алимов и праведников, кто упокоился в Фесе). Т. 1–3. Касабланка: Дар ас-сакафа, 2004. 452 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-агани ли... Аби-ль-Фарадж аль-Асбахани (Книга песен... Абу-ль-Фараджа аль-Исфахани) / Изд. А. аш-Шинкити. Ч. 21. Каир: Матба‘ат ат-такаддум, 1905. 192 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-амсаль (Книга о пословицах, поговорках и крылатых выражениях). Хайдерабад: Матбаат Маджлис Даират аль-маариф аль-усманиййа, 1932. 136 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-амсаль. Талиф... Аби Убайд аль-Касим ибн Саллам (Книга о пословицах, поговорках и крылатых выражениях. Сочинение... Абу Убайда аль-Касима ибн Саллама) / Изд. А. Кутамиш. Бейрут – Дамаск: Дар аль-Мамун ли-т-турас, 1980. 610 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-ахкам ас-султаниййа уа-ль-уилайат ад-диниййа. Та'лиф... аль-Мауарди (Книга об установлении власти правителей и религиозных [правилах] управления. Сочинение... аль-Мауарди) / Изд. А. М. аль-Багдади. Эль-Кувейт: Мактабат Дар Ибн Кутайба, 1989. 432 с. (На араб. яз.)

Китаб Бакр уа Таглиб ибн ай Бакр ибн Уаиль ибн Касит (Книга [о потомках] Бакра и Таглиба, сыновьях Бакра ибн Уаиля ибн Касита). Бомбей: Матба'ат Нухбат аль-ахбар, 1887 / 88. 119 с. (На араб. яз.)

Китаб балагат ан-ниса (Книга красноречия женщин) Аби 'Адль Ахмад б. Аби Тахир. Каир: Матба'ат ал-мадрасат уалидат 'Аббас аль-Аууаль, 1907. 205 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-джамхара фи аййам аль-'араб ли... Ибн Шабба аль-Басри (Книга собрания [известий] о [памятных] днях арабов... Ибн Шаббы аль-Басри) / Изд. А. 'Атиййа. Аль-Исма'илиййа: Мактабат аль-имам аль-Бухари ли-н-нашр уа-т-таузи', 2015. 514 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-'ибар ли... Ибн Халдун (Книга назиданий ... Ибн Халдуна). Т. 5. Каир: Дар аль-Тиба'а аль-Хидивиййа, 1867. 564 с. (На араб. яз.)

Китаб аль-'икд аль-фарид. Та'лиф... Ибн 'Абд Раббихи аль-Андалуси (Книга, [подобная] неповторимому ожерелью. Сочинение... Ибн 'Абд Раббихи аль-Андалуси) / Изд. А. Амин, А. аз-Зайн, И. аль-Абйари. Ч. 5. Каир: Ладжнат ат-та'лиф уа-т-тарджама уа-н-нашр, 1965. 522 с. (На араб. яз.)

Китаб ал-мухаббар ли Ибн Хабиб (Книга изящного изложения Ибн Хабиба). Хайдерабад: Даират аль-ма'ариф аль-'усманиййа, 1942. 752 с. (На араб. яз.)

аль-Ма'ариф ли Ибн Кутайба ([Книга] знаний Ибн Кутайбы) / Изд. С. Укаша. Каир: Дар аль-ма'ариф, 1981. 820 с. (На араб. яз.)

аль-Маллауани, Йусуф аш-шахир би Ибн аль-Уакиль. Тухфат аль-ахбаб би ман малака Миср мин аль-мулук уа-н-нувваб (Подарок друзьям [со сведениями] о тех, кто правил Египтом из царей и наместников) / Изд. 'Абд ар-Рахим 'Абд ар-Рахман 'Абд ар-Рахим. [Б. м]: Наср, 1998. 456 с. (На араб. яз.)

Масалиб аль-араб. Та'лиф Хишам аль-Кальби (Пороки арабов. Сочинение Хишама аль-Кальби) / Изд. Н. ат-Та'и. Бейрут: Дар аль-худа, 1998. 182 с. (На араб. яз.)



Масалик аль-абсар фи мамалик аль-амсар (Пути обозрения государств с крупными городами). Аль-Умари. Т. 26. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-йилмийа, 1971. 352 с. (На араб. яз.)

Мсрлян Г. Аканавор айер Египтоси медж (Известные армяне в Египте). Каир: Изд. Сахак-Месроп, 1947. 189 с. (На арм. яз.)

Мсрлян Г. Хай майрерэ цнац Аппасян халифанер (Аббасидские халифы, рожденные от армянских матерей) // Базмавеп. 1947. № 11–12. С. 266–269. (На арм. яз.)

Му‘джам аль-бульдан ли... Йакут (Справочник по странам и поселениям... Йакута). Т. 3. Бейрут: Дар СаDIR, 1977. 480 с. (На араб. яз.)

Му‘джам аш-шу‘ара’ (‘айн – йа’) ли... аль-Марзубани..., аль-Му‘талиф уа-ль-мухталиф фи фи асма аш-шу‘ара уа куна-хум уа алькаби-хим уа анса-би-хим уа ба‘ди ши‘ри-хим (Справочник поэтов (‘айн – йа’) аль-Марзубани; Имена, куний, прозвища, родословные и некоторые стихи поэтов, относительно которых есть единое мнение или расхождения) / Изд. F. Krenkow. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмийа, 1982. 356 с. (На араб. яз.)

Мухаммад ибн Абд аль-Кадир (аль-Джаза’ири). Тухфат аз-за’ир фи ахбар аль-Джаза’ир ва ма’асир амир Абд аль-Кадир (Дарение паломнику относительно событий в Алжире и подвигов эмира Абд аль-Кадира). Бейрут: Дар ас-сакафа, 1964. 442 с. (На араб. яз.)

Найл аль-амаль фи зайль ад-дуваль. (Достижение надежды в дополнении государств). Ибн Шахин. Т. 1–4. Бейрут: аль-Мактаба аль-‘асриййа, 2002. (На араб. яз.)

ан-Насири, Абу-ль-Аббас Ахмад ибн Халид. Китаб аль-истикса ли ахбар дуваль аль-Магриб аль-акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Т. 1–9. Касабланка: Дар аль-киتاب, 1954–1956. (На араб. яз.)

Нашуат ат-тараб фи тарих джахилиййат аль-араб. Та’лиф Ибн Саид аль-Андалуси ([Книга, приносящая] упоение, об истории арабов в доисламское время) / Изд. Н. Абд ар-Рахман. Амман: Мактабат аль-Акса, 1982. 1060 с. (На араб. яз.)

Нихайат аль-араб фи фунун аль-адаб. Та’лиф... ан-Нувайри (Предел желаний в искусствах словесности. Сочинение... ан-Нувайри). Т. 15. Каир: Дар аль-кутуб аль-мисриййа, 1949. 436 с. (На араб. яз.)

ан-Нуджум аль-захира фи мулук Миср уа аль-Кахира (Книга, подобная] блестящим звездам о владыках Египта и Каира). Ибн Тагрибирди. Т. 5. Каир: аль-Муассаса аль-мисриййа аль-амма ли-т-талиф уа ат-тибаа’ уа ан-нашр, 1963. 392 с. (На араб. яз.)

Овсепянц Г. Хишатакаранк дзераграц (Колофоны манускриптов). Антилиас: Изд. Армянского Католикосата Киликии, 1951. 1255 с. (На арм. яз.)

Патмутюн Матгеоси Урхайецво (История Матвея Эдесского). Иерусалим: Изд. Яковбеанц, 1869. 597 с. (На арм. яз.)

ар-Рауд аль-ми'тар фи хабар аль-актар. Та'лиф Мухаммад бин 'Абд аль-Мун'им аль-Хиймйари ([Книга, подобная] благоуханному саду с известиями о разных странах) / Изд. И. 'Аббас. Бейрут: Мактабат Лубнан, 1975. 766 с. (На араб. яз.)

Сийар а'лам ан-нубала'... аз-Захаби (Жизнь известных людей). Т. 23. Бейрут: Му'ассаса аль-рисала, 1985. 420 с. (На араб. яз.)

Сират ан-Наби ли... Ибн Хишам (Жизнеописание Пророка... Ибн Хишама) / Изд. М. Ф. ас-Сайид. Танта: Дар ас-сахаба ли-т-турас би-Танта, 1995. 528 с. (На араб. яз.)

ат-Газкира аль-хамдунийа. Тасниф Ибн Хамдун (Трактат Ибн Хамдуна. Сочинение Ибн Хамдуна) / Изд. И. 'Аббас, Б. 'Аббас. Т. 7. Бейрут: Дар Садир, 1996. 430 с. (На араб. яз.)

Тарих Аби-ль-Фида' (История Абу-ль-Фида'). Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмийа, 1997. 1112 с. (На араб. яз.)

Тарих Аби-ль-Фида (История Абу-ль Фида). Т. 3. Стамбул: Дар аль-Тиба'а аль-Шахинийа, 1870. 160 с. (На араб. яз.)

Тарих Ибн аль-Уарди (История Ибн аль-Уарди). Каир: аль-Матба'а аль-уахбиййа, 1868. 408 с. (На араб. яз.)

Тарих Ибн Халдун (История Ибн Халдуна). Т. 4. Бейрут: Дар аль-фикр. 2000. 730 с. (На араб. яз.)

Тарих аль-Ислам... (История Ислама). Аль-Захаби. Бейрут: Дар уль-Китаб аль-араби, 1995. 568 с. (На араб. яз.)

Тарих аль-Малик аз-Захир (История царя Захира) Ибн Шаддад. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1983. 332 с. (На араб. яз.)

Теарн Нерсес Шноралво банк чапав. (Поэмы Нерсеса Благодатного) Нерсес Шнорали Nerses Šnorhali, Tearn Nersesi Šnorhalwoy Bank Շարաւ, Венеция: Изд. Св. Лазара, 1830. (На арм. яз.)

Уафайат аль-айан уа анба абна аз-заман (Некрологи знатных лиц и заметки об их современниках) Ибн Халликан. Т. 1. Бейрут: Дар Садир, 1972. 494 с. (На араб. яз.)

аль-'Умари, Масалик аль-абсар фи мамалик аль-амсар (Пути обозрения государств с крупными городами). Т. 26. Бейрут: Дар аль-кутуб иль-'ильмийа, 1971. 358 с.

аль-Фахир ли... аль-Муфаддаль бин Салама бин 'Асим (Превосходное [изложение] аль-Муфаддаля ибн Саламы ибн 'Асима) / Изд. 'А. ат-Тахауи. Б. м.: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'амма ли-ль-китаб, 1974. 424 с. (На араб. яз.)

аль-Хариси Салих б. Ахмад б. Насир. Замиль фи аль-харб уа аль-мунасабат (Замиль на войне и в (других) ситуациях). [Б. м.]: Магба'ат аль-катиб аль-'араби, 1990. 615 с. (На араб. яз.)

Хизанат аль-адаб уа лубб лубаб лисан аль-араб. Та'лиф 'Абд аль-Кадир бин 'Умар аль-Багдади (Сокровищница словесности и наилучшее из языка арабов. Сочинение 'Абд аль-Кадира ибн 'Умара аль-Багдади) / Изд. А. М. Харун. Ч. 2. Каир: Мактабат аль-Ханджи, 1997. 480 с. (На араб. яз.)

Ши'р бани Тамим фи аль-'аср аль-джахили (Поэзия бану Тамим в доисламскую эпоху) / Изд. 'А. М. аль-Му'ини. Бурайда: Нади аль-Касим аль-адаби, 1982. 496 с. (На араб. яз.)

Ши'р таглиб фи аль-джахилийя (Поэзия таглиб в доисламскую эпоху) / Изд. А. М. Майдан. Каир: Ма'хад аль-махтутат аль-арабийя, 1995. 300 с. (На араб. яз.)

## Архивные материалы

АВПРИ. Ф. 149 Турецкий стол. Оп. 502/а. Д. 666. (Неофит, архиепископ, умер в Москве. Наследство). 1886.

АВПРИ. Ф. 149 Турецкий стол. Оп. 502/1. Д. 3874. 1849.

АВПРИ. Ф. 149 Турецкий стол. Оп. 502/1. Д. 3875. (Иеромонах Агапит). 1850.

АВПРИ. Ф. 149 Турецкий стол. Оп. 502/1. Д. 3877. (Предположение о назначении на место Неофита архимандрита Афанасия). 1857.

АВПРИ. Ф. 149 Турецкий стол. Оп. 502/1. Д. 3879. (Антиохийское подворье в Москве. Лица им заведующие). 1860.

АВПРИ. Ф. 149. Турецкий стол. Оп. 502/1. Д. 3880. (Архимандрит Гавриил). 1863.

АВПРИ. Ф. 149. Турецкий стол. Оп. 502/1. Д. 3881. (Епископ Кирилл). 1874.

Марказ ад-дирасат уа-ль-бухус аль-'алауийя. Уса'ик филалийя. (Центр алауитских исследований. Филалийские документы). г. Рисани, Марокко.

ЦИАМ. Ф. 229. Московская духовная академия. Оп. 4. Д. 4. (Спиридон Аббуд). 1854–1855.

## Литература

*Алексеев А.* Антиохийское патриаршее подворье в Москве // Журнал Московской патриархии. 1954. Июнь. № 06. С. 58–65.

*Амин аль-Холи.* Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. Москва: Восточная литература, 1962. 40 с.

- Артамонов М. И.* История хазар. Ленинград: Изд. Гос. Эрмитажа, 1962. 523 с.
- Ацамба Ф. М., Кириллина С. А.* Религия и власть: ислам в Османском Египте (XVIII — первая четверть XIX в.). Москва: Изд. МГУ, 1996. 160 с.
- Бартольд В. В.* Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. Москва: Наука, 1966. 785 с.
- Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Бартольд В. В. Сочинения. Москва: Наука; ГРВЛ, 1968. С. 19–192.
- Батай Ж.* «Проклятая часть». Сакральная социология / Пер. С. Н. Зенкин. Москва: Ладомир, 2006. 742 с.
- Бейлис В. М.* Сведения о Черном море в сочинениях арабских географов IX–X вв. // Ближний и Средний Восток. Сборник статей / Под ред. А. И. Фалиной. Москва: Восточная литература, 1962. С. 21–28.
- Бейлис В. М.* Аль-Идриси (XII в.) о восточном Причерноморье и юго-восточной окраине русских земель // Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования. 1982 год / Отв. ред. В. Т. Пашуто. Москва: Наука, 1984. С. 208–228.
- Бейлис В. М.* Аль-Идриси о портах Черноморского побережья и связях между ними // Торговля и мореплавание в бассейне Черного моря в древности и средние века. Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. В. Н. Королев. Ростов на / Д: РГПИ, 1988. С. 67–76.
- Бикерман Э.* Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. Москва: Наука; ГРВЛ, 1976. 336 с.
- Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. Санкт-Петербург: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. 342 с., [4] л.
- Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1: Ислам в Аравии 570–633 гг. Москва: Восточная литература, 2000. 312 с.: карты.
- Варьяш И. И.* Сарацины под властью арагонских королей. Исследование правового пространства XIV в. Санкт-Петербург: Евразия, 2016а. 390 с.
- Варьяш И. И.* Соединить невозможное? Нормы шариата в праве христиан // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2016б. № 4. С. 3–17.
- Варьяш И. И.* Мусульманская Европа. Сигналы идентичности. Санкт-Петербург: Наука, 2020а. 225 с.
- Варьяш И. И.* Нормы шариата в западных социальных стратегиях средневековья (Арагонская Корона XIV в.) // Освоение мира. Памятные страницы истории Арабского Востока / Отв. ред. Д. Е. Мишин, В. В. Орлов. Москва: ИВ РАН, 2020б. С. 94–119.

*Варьяш И. И.* Пользовались ли мусульмане правом христиан? // *Арабский и исламский мир в средние века: от Иберийского полуострова до Средней Азии* / Отв. ред. Д. Е. Мишин. Москва: ИВ РАН, 2021. С. 109–128.

*Византийские сочинения об исламе* / Под ред. Ю. В. Максимова. Т. I. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2006. 230 с.

*Вихнович В. Л.* Евреи страны Кедар (К вопросу о славяноязычных евреях Восточной Европы в домонгольский период) // *Кунсткамера: Этнографические тетради*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1996. С. 196–208.

*Волкова Н. Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. Москва: Наука, 1973. 208 с.

*Герд Л. А.* Россия и Антиохийский Патриархат XVIII в. в документах Святейшего Синода // *Православный палестинский сборник*. Вып. 118. Москва: Индрик, 2020. С. 172–183.

*Глашев А. А.* Слово кара / хара и его значения в хазарском языке // *Российская тюркология*. 2013. №1 (8). С. 82–88.

*Дьяков Н. Н.* Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (средние века, новое время). Санкт-Петербург: Изд. СПбГУ, 2008. 344 с.

*Закиров С. З.* Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом. Москва: Наука, 1966. 160 с.

*Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Ч. 1: Горган и Поволжье в IX–X вв. Москва: Восточная литература, 1962. 279 с.

*Иванов Н. А.* Османское завоевание арабских стран. 1516–1574. Москва: Восточная литература, 2001. 287 с.

*История Алжира в новое и новейшее время*. Москва: Наука, 1992. 378 с.

*История стран Азии и Африки в Средние века* / Изд. Ф. М. Ацамба, З. Г. Лапина, М. С. Мейер. Ч. 1. Москва: Изд-во МГУ, 1987. 320 с.

*Каждан А. П.* Византийский податной сборщик на берегах Киммерийского Босфора в конце XII в. // *Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран* / Отв. ред. В. И. Шунков. Москва: Восточная литература, 1963. С. 93–101.

*Каковкин А. Я.* Армяне в средневековом Египте (к вопросу о культурных связях армян и египтян) // *Историко-филологический журнал*. 1982. № 1. С. 150–158.

*Калинина Т. М.* Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. Москва: Наука, 1988 (Серия: «Древнейшие источники по истории Восточной Европы»). 180 с.

*Калинина Т. М.* Этноним «бурджан» в сочинениях арабских средневековых географов. Варианты соотношения устной и письменной традиции // *ДГ*

2011 год: Устная традиция в письменном тексте. Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2013. С. 192–217.

*Калинина Т. М.* Проблемы истории Хазарии (по данным восточных источников). Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2015. 288 с.

*Калинина Т. М.* Константинопольский пролив по воззрениям арабских средневековых ученых (до аль-Идриси) // АДСВ 2016. Вып. 44. С. 137–162.

*Калинина Т. М., Флёрв В. С., Петрухин В. Я.* Хазария в кросскультурном пространстве: историческая география, крепостная архитектура, выбор веры. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. 187, [1] с.

*Караулов Н. А.* Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Х. о Кавказе, Армении и Азербайджане // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXIX. Тифлис: Упр. Кавказского учебного округа, 1901. С. 1–73.

*Карпов А. Ю.* Несколько замечаний к Слову о преподобном Евстратии Постнике // Россия и христианский Восток. Вып. I. / Отв. ред. Б. Л. Фонкич. Москва: Индрик, 1997. С. 7–16.

*Кендерова С., Бешевицев Б.* Балканский полуостров изображен в картите на аль-Идриси: Палеографско и историко-географско изследване. Ч. 1. София: Нар. Библ. Св. Кирил и Методий, 1990. 199 с.

*Кириллина С. А.* Исламские институты Османского Египта в XVIII — первой трети XIX века. Lewiston — Queenston — Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2000. 467 с.

*Кириллина С. А., Орлов В. В.* Историко-культурная и экономическая специфика шерифского землепользования в Северной Африке (XVI–XIX вв.) // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2018. № 4. С. 31–40.

*Клавиho Р.* Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406) / Пер. со староисп., предисл. и коммент. С. И. Мироковой. Москва: Наука, 1990. 210 с.

Книга об идолах (китаб аль-аснам) аль-Калби / Пер. В. В. Полосин. Москва: Наука, 1984. 64 с.

*Коковцов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Ленинград: Изд. АН СССР, 1932. XXXVIII + 134 с.

*Коновалова И. Г.* Восточная Европа в сочинении ал-Идриси. Москва: Восточная литература, 1999. 254 с.

*Коновалова И. Г.* Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, перевод, комментарий. Москва: Восточная литература, 2006 (Серия: «Древнейшие источники по истории Восточной Европы»). 328 с.

*Коновалова И. Г.* Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв. (Текст, перевод, комментарий). Москва: Восточная литература, 2009. 223 с.

*Коновалова И. Г.* О преемственности в средневековой географии: Арабские географы XII–XIV веков о Восточной Европе // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. 2015. Вып. 52. С. 93–101.

*Коновалова И. Г.* Восточная Европа в географическом сочинении Абу аль-Фиды: личный опыт и груз традиций // Quaestio Rossica. 2022. Т. 10, № 3. С. 1043–1056.

*Кононов А. Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. Памяти С. Е. Малова. Москва: Наука, 1978. С. 159–179.

*Копоть Е. М.* Митрополит Агапий Эдесский: «русский воспитанник» и типичный монах-левантинец второй половины XIX века // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Исторические науки». 2013. № 2 (12). С. 75–86.

*Копоть Е. М.* Антиохийское патриаршее подворье в Москве в 1840–1850-е гг. // Вопросы отечественной истории: межвузовский сборник научных статей преподавателей, аспирантов и соискателей. Москва: Изд. Моск. гос. гуманит. ун-та им. М. А. Шолохова, 2015. С. 20–29.

*Крачковский И. Ю.* Очерки по истории русской арабистики. Москва — Ленинград: АН СССР, 1950. 299 с.

*Крымский А. Е.* История новой арабской литературы. Москва: Наука, 1971. 794 с.

*Куделин А. Б.* Формульные словосочетания в «Сират Антар» // Памятники книжного эпоса. Стил и типологические особенности. Москва: Наука; ГРВЛ, 1978. С. 84–105.

*Куделин А. Б.* Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. Москва: Языки славянской культуры, 2003. 511 с.

*Куделин А. А.* Эволюция социально-политических институтов Османского Египта (XVII–XVIII вв.). Москва: РУДН, 2017. 180 с.

*Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы. История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. Москва: Русский изд. центр им. святого Василия Великого, 2014. 992 с.

*Кузнецов В. А.* Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе: ИР, 1971. 248 с.

*Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX века. Москва: Индрик, 2006. 512 с.

*Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке. Санкт-Петербург: Нестор–История, 2015. 775 с.

*Лобье П. де.* Эсхатология. Москва: Астрель, АСТ, 2004. 158 р.

*Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербента X–XI вв. Москва: Восточная литература, 1963. 265 с.

*Миргалеев И. М.* Золотоордынское государство в системе международных отношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 12 (150). История. Вып. 31. С. 94–98.

*Мишин Д. Е.* История государства Лахмидов. Москва: Садр, 2017. 446 с.

*Мишин Д. Е.* Зухайр ибн Джанаб, арабский наместник Абрахи: между эфиопами Йемена и Лахмидами // Византийский временник. Т. 104, № 1. Москва: Изд. МГУ, 2020. С. 90–103.

*Нанзатов Б. З. Тишин В. В.* Цветовая символика в тюркской этнонимике // Символика Тюркского мира. Атлас. Алматы, 2022. (в печати)

*Недков Б.* България и съседните ѝ земи през XII век според «Географията» на Идриси. София: Наука и изкуство, 1960. 182 с. (На болг. яз.)

*Новосельцев А. П.* К истории аланских городов // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное изд-во, 1969. Т. 2. С. 132–136.

*Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. Москва: Наука, 1990. 264 с.

*Орлов В. В.* Крах ваххабитской модели в Магрибе: реформы марокканского султана Мулай Слимана (1792–1822 гг.) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 1993. № 4. С. 24–32.

*Орлов В. В.* Традиционные основания власти в средневековом Марокко: «шерифская» и «племенная» концепции // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2000. № 4. С. 3–12.

*Панченко К. А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия 1516–1831. Москва: Индрик, 2012. 654 с.

*Пересыпкин О. Г.* Антиохийская церковь и Россия // Москва и Ближний Восток: духовные и культурные связи. Москва: Круг, 2007. С. 75–94.

*Пиотровский М. Б.* Исторические судьбы мусульманского представления о власти // Социально-политические представления в исламе. История и современность. Москва: Наука, 1987. С. 6–20.

*Плетнёва С. А.* Хазары. Москва: Наука, 1976. 89,[3] с.



Поляк А. Н. Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы / Под ред. А. С. Тверитиновой. Вып. I. Москва: Наука, 1964. С. 29–66.

*Рафаил, архим.* Антиохийское патриаршее подворье и при нем Вознесенско-Ипатьевская церковь / Сост. архим. Рафаил, настоятель одного подворья. Москва: Типо-лит. Г. С. Ламакина, 1891. 40 с. : ил.

Родионов М. А. Демоны слов на краю Аравии. (Общество и стихотворство Хадрамаута). Санкт-Петербург: Наука, 2009. 162 с.

Родионов М. А. Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут — Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014. 154 с.

Россия — Марокко: история связей двух стран в документах и материалах (1777–1916) / Авт. и сост. Н. П. Подгорнова. Москва: Институт Африки РАН, 1999. 623 с.

Рыжов К. Все монархи мира. Мусульманский Восток. XV–XX вв., Москва: Вече. 2004. 544 с.

Смирнова И. Ю. Митрополит Филарет (Дроздов) и Православный Восток // Родное и вселенское. К 60-летию Николая Николаевича Лисового. Москва: Издание Паломнического центра Московского Патриархата. 2006. С. 306–329.

Суворов М. Н. Народная поэзия и поэтический фольклор в земледельческой культуре Южной Аравии. Дис. ... канд. фил. наук. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2001. 149 с.

Суворов М. Н. Аль-‘Урр и Самар чествуют гостей. Праздничная поэзия из Йафи‘ (Йемен). Санкт-Петербург: Фонд восточных культур, 2003. 243 с.

Сухова Н. Ю. Духовно-учебные контакты Русской Православной Церкви и ближневосточных Православных Церквей (вторая половина XIX — начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та (ПСТГУ). Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. 3 (28). С. 35–49.

Тимохин Д. М. Обзор арабо-персидских источников домонгольского периода по истории государства кара-китаев: особенности структуры и содержания // Восток (Oriens). Афро-Азиатские общества: история и современность. 2021. № 6. С. 250–261.

Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. Москва: Наука, 1989. 326 с.

Туриян А. Г. Возвышение и падение Пахлавунидов в XI–XIII веках // Историко-филологический журнал. 1974. № 1. С. 147–161.

Умняков И. И. История Фахреддина Мубаракшаха // Вестник древней истории. 1938. № 1. С. 108–115.

Фильштинский И. М. История арабской литературы: V — начало X века. Москва: Наука; ГРВЛ, 1985. 525 с.

Фоменко И. К. Образ мира на старинных портоланах: Причерноморье, конец XIII–XVII в. Москва: Индрик, 2007. 400 с.

Франгузов С. А. Этнорелигиозная ситуация в Хадрамауте в VI–VII вв. // Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции. Т. 1. Москва: Восточная литература, 1995. С. 314–329.

Фролов Д. В. Классический арабский стих. История и теория аруда. Москва: Наука; ГРВЛ, 1991. 357,[2] с.

Шукуров Р. М. Великие Комнины и Восток (1204–1461) / Под ред. С. П. Карпова. СПб.: Алетейя, 2001. 448 с.

Якушев М. И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи 1830-е — начало XX века. Москва: Индрик, 2013. 536 с.

*Abattouy M.* The Book of Curiosities or A Medieval Islamic View of the Cosmos // Muslim Heritage. Discover the golden age of Muslim civilization. — Available from: URL: <http://www.muslimheritage.com/article/book-curiosities-or-medieval-islamic-view-cosmos>. (accessed: 28.10.2008).

*Abitbol M.* Le Maroc et le commerce transsaharien du XVIIe au debut du XIXe siècle // Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. 1980. No. 30. P. 5–19.

*Abitbol M.* Histoire du Maroc. Paris: Perrin, 2009. 822 p.

*Aubin E.* Le Maroc d'aujourd'hui. 2-е ed. Paris: Librairie Armand Colin, 1905. 500 p.

*Bailey C.* Bedouin Religious Practices in Sinai and the Negev // Anthropos. 1982. No. 77 (1/2). P. 65–88.

*Balog P.* Coinage of the Mamlūk Sultans of Egypt and Syria. New York: American Numismatic Society, 1964. 656 p.

*Bareket E.* Fustat on the Nile: The Jewish Elite in Medieval Egypt. Leiden — Boston — Köln: Brill, 1999. 296 p.

*Basañez Villaluenga B.* La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1989. 275 p.

*Beck L. H.* Plier ou être écrasé: les relations entre Mawlay Ismail, sultan du Maroc, et Mawlay al-Tihami, sharif de Wazzan // Studia Islamica. 1989. № 70. P. 149–161.

*Beeston A. F. L.* The Genesis of the Maqāmāt Genre // Journal of Arabic Literature. 1971. Vol. 2. P. 1–12.

*Beeston A. F. L.* Parallelism in Arabic Prose // Journal of Arabic Literature. 1974. Vol. 5. P. 134–146.

*Bierman I.* Writing Signs: The Fatimid Public Text. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press, 1998. 214 p.

*Biran M.* The Qara Khitai Empire in Eurasian History: Between China and the Islamic World. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 298 p.

*Bosworth C. E.* The New Islamic Dynasties: a chronological and genealogical manual. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996. XXVI, 389 p.

*Boyer C.* Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger // Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. Vol. 1. Aix-en-Provence: Association pour l'étude des sciences humaines en Afrique du Nord, 1966. P. 11–50.

*Bramoullé D.* Représenter maritime et décrire l'espace maritime dans le Califat Fatimide. L'exemple des cartes de la Méditerranée et de l'océan Indien dans le Kitāb ġarā'ib al-funūn // Cartes & géomatique: Comité français de cartographie. 2017, no. 234 (234). P. 55–68.

*Brătianu G. I.* Recherches sur Vicina et Cetatea Albă. Bucarest: Paul Geuthner, 1935. 193 p.

*Brignon G., Amin A., Boutaleb B. e. a.* Histoire du Maroc. Paris: Hatier, 1967. 415 p.

*Brunel R.* Le monachisme errant dans l'islam: Sidi Heddi et les Heddawa. Paris: Librairie Larose, 1955. 471 p.

*Burke E.* Morocco and the Near East: Reflections on Some Basic Differences // Archives européennes de sociologie. Paris, 1969. Vol. 10, no. 1. P. 70–94.

*Burke E.* The Moroccan Ulama, 1860–1912: an Introduction // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 / Ed. by N. R. Keddie. Los Angeles — Berkeley — London: University of California Press, 1972. P. 93–125.

*Cahlaoui T.* Creating the Mediterranean: Maps and the Islamic Imagination. Leiden — Boston: Brill, 2018. 370 p.

*Canard M.* Notes sur les Arméniens en Egypte à l'époque fatimite, l'Armenien Bahram // Annales de l'Institut d'études orientales. 1954. No. 12. P. 84–113.

*Canard M.* Un vizir chrétien à l'époque fatimide: l'armenien Bahram // Annales de l'Institut d'études orientales. 1954. No. 12. P. 109–119.

*Catlos B. A.* The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of the Ebro Valley, ss. XI–XIII. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 449 p.

*Caton S. C.* Peaks of Yemen I Summon: Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe. Los Angeles — Berkeley: University of California Press, 1990. 384 p.

The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring countries, Abū Ṣālih / Ed. B. T. A. Evetts. Oxford: Clarendon Press, 1895. 524 p.

*Ciociltan V.* The Mongols and the Black Sea Trade in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. Leiden — Boston: Brill, 2012. IX +321 p.

*Cour A.* L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger, 1509–1830. Paris: Ernest Leroux, 1904. 254 p.

*Creelius D., Djaparidze G.* Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with their home and in the last decades of the eighteenth century // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2002. No. 45 (3). P. 320–341.

*Dadoyan S.* The Armenians in the Medieval Islamic World. Vol. 1. New Brunswick — London: Transaction Publishers, 2011. 235 p.

*Dadoyan S.* The Armenians in the Medieval Islamic World: Armenian Realpolitik in the Islamic World and Diverging Paradigms Case of Cilicia Eleventh to Fourteenth Centuries. Vol. II. New Brunswick — London: Transaction Publishers, 2013. 348 p.

*Dadoyan S.* The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction, Seventh to Fourteenth Centuries. New York: Routledge, 2017. 235 p.

*Daftary F.* The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 772 p.

*Dajani-Shakeel N.* A Reassessment of Some Medieval and Modern Perception of the Counter-Crusade // The Jihād and its times / Ed. R. A. Messier, N. Dajani-Shakeel. Michigan: MPublishing, 2011. P. 41–70.

*Dédéyan G. Ch.* Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068–1150). Vol. 1. Lisbonne: Grafica de Coimbra, 2003. 1518 p.

*Diaz de Rábago Hernández C.* Mujeres mudéjares en operaciones económicas durante el siglo XV valenciano: el papel de la dote islamica // Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel, 19–21 de septiembre de 1996. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma, 1999. P. 55–64.

Dictionary of the Middle Ages. Vol. 1 / Ed. J. Strayer. New York: Charles Scribner's Sons, 1989. 714 p.

*Drague G.* Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et zaouias. Paris: J. Peyronnet, 1951. 370 p.

*Dunlop D. M.* The History of the Jewish Khazars. Princeton: Princeton University Press, 1954. 293 p.

*Dunlop D. M.* Baḥr Buntūs // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden: E. J. Brill, 1986a. Vol. I. P. 927.

*Dunlop D. M.* Baḥr Māyutiṣ // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden: E. J. Brill, 1986b. Vol. I. P. 933–934.

*Dunlop D. M.* Baḥr al-Rūm // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Leiden: E. J. Brill, 1986c. Vol. I. P. 934–936.

*Elbendary A.* Crowds and Sultans: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria. Cairo-New York: AUC Press. 2015. 240 p.

*Elboudrari H.* Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIIe siècle // Annales. Economies, sociétés, civilisations. 1985. No. 3. P. 489–508.

*Fahd T.* Talbiya // The Encyclopedia of Islam. Vol. 10. Leiden: Brill, 2000. P. 160–161.

*Faveraux M.* The Golden Horde and the Mamluks // Золотоордынское обозрение. 2017. Т. 5. № 1. С. 93–115.

*Faveraux M.* The Golden Horde and the Mamluks: the Birth of a Diplomatic Set-Up (660–5/1261–7) // Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies: Studies on Diplomacy and Diplomatics / Ed. by F. Bauden and M. Dekkiche. Leiden — Boston: Brill, 2019. P. 302–325.

*Ferhat H.* Cherifisme et enjeu du pouvoir au Maroc // Oriente Moderno. Vol. 18 (79). No. 2, 1999. P. 473–481.

*Ferrer i Mallol M. T.* Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV: segregació i discriminació. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1987. 427 p.

*Ferrer i Mallol M. T.* Les aljames sarraïnes de la governació d'Oriola en el segle XIV. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1988a. XXII, 338 p.

*Ferrer i Mallol M. T.* La frontera amb l'Islam en el segle XIV: cristians i sarraïns al País Valencià. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1988b. 566 p.

*Fischel W.* Jews in the Economic and Political life of Medieval Islam. New York: Ktav Pub. house, 1999. 357 p.

*Frenkel Y.* Embassies and Ambassadors in Mamluk Cairo // Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies: Studies on Diplomacy and Diplomatics / Ed. by F. Bauden and M. Dekkiche. Leiden — Boston: Brill, 2019. P. 238–259.

*Fulton M. S.* Contest for Egypt: The Collapse of the Fatimid Caliphate, the Ebb of Crusader Influence, and the Rise of Saladin. Leiden: Brill, 2022. 224 p.

*Garitte G.* La Passion géorgienne de sainte Golindouch // *Analecta Bollandiana*. 1956. T. 74. C. 405–440.

*Garcia-Arenal M.* Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: la résistance de Fès aux Sa'adiens // *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 1990. No. 4. P. 1019–1042.

*Godard L.* Description et histoire du Maroc, comprenant la géographie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du regne des souverains qui l'ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu'à la paix de Tétouan en 1860. Vol. 1–2. Paris: Ch. Tanera, Editeur, 1860. 367 p.

*Golden P. B.* Khazar Studies: an Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. 1. Budapest: Akadémiai Kiadó (Budapest), 1980. 292 p.

*Gottschalk H. L.* Die ägyptische Sultanin Šaġarat ad-Durr in Geschichte und Dichtung // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1967. No. 61 S. 41–61.

*Hammoudi A.* Master and Disciple: the Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism. Chicago: University of Chicago Press, 1997. 222 p.

*Hanne E. J.* Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late Abbasid Caliphate. Madison: Farleigh Dickinson University Press, 2007. 277 p.

*Harrak F.* Sharifism and The Sharif-s in The Reign of Muhammad ben Abdallah (1757–1790) // *Hespéris-Tamuda*. 1992. Vol. XXX. Fasc. 2, P. 17–35.

*Hathaway J.* The politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglis. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 220 p.

*Hill C. C.* In God's Time: The Bible and the Future. Grand Rapids: Eerdmans, 2002. 237 p.

*Al-Imad L. S.* The Fatimid Vizierate 969–1172. Berlin: Klaus Schwartz, 1990. 295 p.

*Izutsu T.* God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002. 306 p.

*Janin R.* Constantinople Byzantine. Développement Urbain et Répertoire Topographique Institute Française d'Études Byzantines. Paris: Institut Français d'études byzantines, 1950. XXVII, 483 p.+15 cartes.

*Johns J.* Una nuova fonte per la geografia e la storia della Sicilia nell'Xio secolo: il Kitāb Gharā'ib al-funūn wa-mulaḥ al-'uyūn' // *Mélanges de l'École française de Rome (Moyen Âge)*. 2004. Vol. 116. P. 409–449.

*Jomier J.* Le machmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe — XXe siècles). Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1953. 240 p.

- Julien Ch.-A.* L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française. Vol. 1–2. Tunis: CÉRÈS, 2001. 218 p.; 243 p.
- Kister M. J.* Labbayka, Allāhumma, Labbayka... ' On a Monotheistic Aspect of a Jāhiliyya Practice // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1980. No. 2. P. 33–57.
- Kninah L.* L'évolution des structures économiques, sociales et politiques du Maroc au XIXème siècle (Fès: 1820–1912). L'ouverture au marché mondial et ses conséquences. Fès: Info-Print, 2002. 373 p.
- Kreutz B. M.* Before the Normans: Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991. 268 p.
- Lane Poole S.* The Coinage of Egypt (A. H. 358–922); under the Fatimee Khaleefehs, the Ayyoobees and the Memlook Sultans. London: Longmans and Co., 1879. 336 p.
- Laroui A.* L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse. Paris: Maspéro, 1970. 372 p.
- Laroui A.* Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912). Paris: Maspéro, 1977. 481 p.
- Laroui A.* Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912). Casablanca: Centre Culturel Arabe, 2009. 480 p.
- Lazarev G.* Ruralité et changement social. Études sociologiques. Rabat, Edition & Impressions Bouregreg. 2014. 377 p.
- Le Matin de Sahara et du Maghreb. Rabat. 14.08.1991.
- Leiser G.* The Madrasa and the Islamization of the Middle East The Case of Egypt // *Journal of the American Research Center in Egypt*. 1985. No. 22. P. 29–47.
- Lev Y.* State and Society in Fatimid Egypt. Leiden — New York: Brill, 1991. XI, 217 p.
- Lev Y.* Regime, Army and Society in Egypt, 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries // *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries* / Ed. Y. Lev. Leiden: [u. a.], 1997. P. 115–152.
- Lindsay J.* Daily Life in the Medieval Islamic World. Westport (Connecticut), London: Greenwood Press, 2005. 299 p.
- Lost Maps of the Caliphs. Drawings the World in Eleventh-Century Cairo / Ed. Y. Rapoport, E. Savage-Smith. Chicago — London: The University of Chicago Press, 2018. 268 p.
- Lugan B.* Histoire du Maroc des origines à nos jours. Paris: Critérian, 1992. 403 p.
- Makdisi G.* Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdād-III // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1957. No. 19 / 1. 1957. P. 426–443.

Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies: Studies on Diplomacy and Diplomatics / Ed. F. Bauden, M. Dekkiche. Leiden — Boston: Brill, 2019. 881 p.

*Maqbul Ahmad S.* Cartography of al-Sharif al-Idrisi // The History of Cartography. Vol. II. Book 1: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies / Ed. J. B. Harley, D. Woodward. Chicago — London: The University of Chicago Press, 1992. P. 156–163.

*Martin A. G. P.* Quatre siècles d'histoire marocaine. Au Sahara de 1504 à 1902. Au Maroc de 1894 à 1912. D'après archives et documentations indigènes. Paris: Félix Alcan, 1923. 591 p.

*Martin B. G.* Muslim Brotherhoods in 19th century Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. 275 p.

*Marty C.* Les zaouias marocaines et le makhzen // Revue des Études Islamiques / Ed. L. Massignon. Vol. 3. Paris: P. Geuthner, 1929. P. 575–591. — Available from: URL: [https://www.google.ru/search?hl=ru&tbo=p&tbm=bks&q=inauthor:%22Louis+Massignon%22&source=gbs\\_metadata\\_r&cad=5](https://www.google.ru/search?hl=ru&tbo=p&tbm=bks&q=inauthor:%22Louis+Massignon%22&source=gbs_metadata_r&cad=5).

Medieval Islamic Views of the Cosmos. The Books of Curiosities MS. Arab. P. 90 / Available from: URL: <http://cosmos.bodley.ox.ac.uk/>.

*Menn J.* Biblical Eschatology. Eugene (Oregon): Wipf & Stock, 2013. 622 p.

*Michaux-Bellaire E.* Les impôts marocains // Archives Marocaines. Vol. I. 1904. P. 56–96.

*Michaux-Bellaire E.* Une Tentative de Restauration Idrisite a Fès // Revue du Monde Musulman. T. V. 1908. P. 393–425.

*Michaux-Bellaire E.* Note sur les Amhaouch // Archives Berbères. Vol. III. 1917. P. 44–114.

*Mordtmann J. H.* (al-) Kustanḫniyya // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 532–534.

*Mouhtadi N.* Pouvoir et religion au Maroc. Essai d'histoire politique de la zaouia. Casablanca: Eddif, 1999. 193 p.

*Munson H., Jr.* Religion and Power in Morocco. New Haven (Conn.) — London: Yale University Press, 1993. 232 p.

*Mutgé i Vives J.* L'aljama sarraïna de Lleida a l'edat mitjana. Aproximació a la seva història. Barcelona: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 1992. 425 p.

*Niall Ch.* Ibn al-Qalānīsī // Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant / Ed. A. Mallet. Leiden — Boston: Brill, 2014. P. 7–29.

*O'Connor I.* The Mudejars and the Local Court: Justice in Action // Journal of Islamic Studies. 2005. No. 16 (3). P. 332–356.



*Orak A.* Les Arméniens en Egypte à l'époque fatimide // Cahiers d'histoire égyptienne. No. 9–3/4, 1958. P. 117–136.

*El Ouali A.* Saharan Conflict. Towards Territorial Autonomy as a Right to Democratic Self-Determination London: Stacey International, 2008. 254 p.

The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan. 3 vols. Washington — New York — Oxford: Oxford Univ. Press, 1991. LIV, 2232 p.

*Pascon P.* Le haouz de Marrakech. Vol. 1–2. Rabat: Éditions Marocaines et Internationales, 1977–1983. 858 p.

*Patton D.* Badr al-Din Lulu, Atabek of Mosul, 1211–1259. Seattle: University of Washington Press, 1991. 111 p.

*Pellat Ch.* Dictons rimés, anwā' et mansions lunaires chez les Arabes // Arabica. 1955. Vol. 2. Fasc. 1. P. 17–41.

*Pellow T.* The Adventures of Thomas Pellow, of Penryn, Mariner. London: T. F. Unwin — New York: Macmillan & co., 1890. 379 p.

*Pennell C. R.* Morocco since 1830. A History. London: C. Hurst & Co, 2000. 442 p.

*Planhol X. de.* Qarā deniz // The Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. IV. Leiden: E. J. Brill, 1997. P. 575–577.

*Pococke R.* A Description of the East and Some Other Countries. Vol. 1–2. London: Printed for the author, by W. Bowyer and other, 1743–1745. 808 p.

*Qutbuddin T.* Khutba: The Evolution of Early Arabic Oration // Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs / Ed. B. Gruendler, M. Cooperson. Leiden: Brill, 2008. P. 176–273.

*Rabbat N.* The Citadel of Cairo: A New Interpretation of Royal Mameluk Architecture. Leiden — New York — Köln: Brill, 1995. XX, 339 p.

*Rapoport Y.* The Book of Curiosities: A Medieval Islamic View of the East // The Journey of Maps and Images on the Silk Road / Ed. Ph. Forêt, A. Kaplony. Leiden: Brill, 2008. P. 155–171.

*Rapoport Y.* The View from the South: Maps of the Book of Curiosities and the Commercial Revolution of the Eleventh Century // Histories of the Middle East: Studies in Middle Eastern Society, Economy and Law in Honor of A. L. Udovitch. Leiden — Boston: Brill, 2011. P. 183–212.

*Rapoport Y., Savage-Smith E.* The Book of Curiosities and a Unique Map of the World // Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods / Ed. by R. Talbert and R. Unger. Leiden: Brill, 2008. P. 121–138.

*Raymond A.* Arab cities in the Ottoman period: Cairo, Syria and the Maghreb. (Series: Variorum Collected Studies). London: Routledge, 2002. 308 p.

*René Leclerc Ch.* Le commerce et l'industrie à Fès // Renseignements coloniaux et documents. 1905. Vol. 15, no. 7. P. 229–253; no. 8. P. 295–321; no. 9. P. 337–350.

*Saleh S.* The Use of Bāṭinī, Fidā'ī and Ḥashīshī // *Studia Islamica*. 1995. No. 82. P. 35–43.

*Sebti A.* Au Maroc: sharifisme citadin, harisme et historiographie // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 1986. Vol. 41, no. 2. P. 433–457.

*Sebti A.* Chérifisme, symbole et histoire // *Oriente Moderno*. 1999. Vol. 79, no. 2. P. 629–638.

*Shaw St. J.* The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517–1798. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962. 451 p.

*Soloviev A. V.* La domination byzantine au russe au nord de la Mer Noire à l'époque des Comnènes // *Akten des XI. Internationalen Byzantinistenkongresses*. München 1958 / Hrsg. F. Dölger, H.-G. Beck. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1960. P. 569–580.

*Taleb A.* L'organisation financière de l'empire marocain. Paris: É. Larose, 1911. 210 p.

*Tagizadeh S. H.* Various Eras and Calendars of Islam // *Bulletin of the School of Oriental Studies*. Vol. 9: 1937–39. P. 903–906.

*Thomas D., Mallett A., Roggema B.* Christian–Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2. Leiden — Boston: Brill, 2010. 774 p.

*VanderKam J. C.* The Book of Jubilees. Sheffield: A&C Black, 2001. 166 p.

*Vernon E.* Arabic selections with a vocabulary. London: East-India College publishing, 1830. 338 p.

*Viet G.* Précis de l'histoire d'Égypte. Paris: Leroux, 1896. 214 p.

*Voinot L.* Sur les traces glorieuses des pacificateurs du Maroc. Paris: Charles-Lavauzelle & C<sup>ie</sup>, 1939. 530 p.

*Yeomans R.* The art and architecture of Islamic Cairo. Garnet Publishing Ltd., 2006. 274 p.

*Zeitlian S.* Armenians in Egypt, Contribution of Armenians to Medieval and Modern Egypt. Los Angeles: Hraztan, 2006. 268 p.

*Zimonyi I.* The Origins of the Volga Bulgars. *Studia Uralo-Altaica* 32. Szeged: Universitas Szegediensis de Attila József Nominata, 1990. 211 p.

*Zomeño A.* Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval. Madrid: Consell Superior d'Investigacions Científiques, 2000. 302 p.

*Zomeño A.* Abandoned wives and their possibilities for divorce in Al-Andalus: The evidence of the “watha’iq” works // *Writing the Feminine. Women in Arab Sources* / Ed. R. Deguilhem, M. Marín. London — New York: I. B. Tauris, 2002. P. 111–126.

*Zomeño A.* The Islamic marriage contracts in al-Andalus (10th–16th centuries) // *The Islamic Marriage Contracts. Case studies in Islamic Family Law* / Ed. A. Quraishi, F. E. Vogel. (The Islamic Legal Studies Program). Cambridge: Harvard Law School, 2008. P. 137–155.

*Zouache A.* Remarks on the Blacks in the Fatimid Army, 10th–12th CE // *Northeast African Studies*. 2019. Vol. 19 / 1. P. 23–60.

*Zwettler M. A.* Mantic Manifesto: The Sura of “The Poets” and the Quranic Foundations of Prophetic Authority // *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition* / Ed. J. L. Kugel. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990. С. 75–119.

*Ачарян Р. А.* Хайоц андзнануннери бараран (Словарь армянских собственных имен). Ереван: Изд. Ереванского гос. ун-та, 1942. 682 с. (На арм. яз.)

*Баде, Абд аль-Джалил.* Аль-Асар аш-шатиби фи-л-фикр ас-салафи би-л-Магриб (Влияние аш-Шатиби на салафитскую мысль в Марокко). Мохаммедия: Салики Ихван, 1996. 188 с. (На араб. яз.)

*Дауд Мухаммад.* Та’рих Титуан (История Тетуана). Т. 1–8. Тетуан: Дар аль-киتاب аль-магриби, 1959–1979. (На араб. яз.)

*аль-Мануни, Мухаммад.* Мазахир йакзат аль-Магриб аль-хадис (Феномен пробуждения Марокко в новое время). 2-е изд. Т. 1–2. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-лубнани, 1985. 198 с.; 154 с. (На араб. яз.)

*аль-Му’джам аль-захаби фарси-‘араби* (Золотой персидско-арабский словарь). Бейрут: Дар аль-‘ильм лил-Малайин, 1829. 621 с. (На араб. яз.)

*Петросян Г. Л.* Хачкар: генезис, функции, иконография, семантика. Ереван: Принтинфо, 2008. 406 с. (На арм. яз.)

*ат-Тунджи М.* Муджам алам аль-ниса (Энциклопедия известных женщин). Бейрут: Дар аль-‘ильм лиль-малайин, 2014. 186 с. (На араб. яз.)

*Туриян А. Г.* Шах-и-Армены // *Историко-филологический журнал*. 1964. № 4. С. 117–134.

*аль-‘Умари Лейла Тауфик.* Тальбийат аль-‘араб фи аль-Джахилия (Тальбийи арабов в доисламскую эпоху) // *Маджаллат джами’ат Димашк*. 2005. Т. 21. № 3+4. С. 137–217.

*Фахми Али Умар, Самира.* Имарат аль-хадж фи Миср аль-‘усманийя (Амир аль-хаджи в Османском Египте). Аль-Кахира: Аль-хай’а аль-мисрийя аль-‘амма ли ’л-киتاب, 2001. 437 с. (На араб. яз.)

## Список сокращений

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.

АДСВ — Античная древность и средние века. Екатеринбург.

ДГ — Древнейшие государства Восточной Европы. М.

ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы.

BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum / Ed. M. J. De Goeje.

ODB — The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan. 3 vols.  
Washington — New York — Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne.

## Сведения об авторах

**Варьяш Ирина Игоревна** — доктор исторических наук, профессор кафедры истории средних веков Исторического факультета Московского государственного университета. Область научных интересов: история мусульманского населения средневековой Испании. Автор более 100 научных и учебно-методических публикаций, включая монографии «Правовое пространство ислама в христианской Испании XIII–XV вв.», “The Islamic and Crown Law within the Aragoneese Legal Space in the Fourteenth century: Juridical Lacunas and Social Dialogue”, «Сарацины под властью арагонских королей. Исследование правового пространства XIV в.» и «Мусульманская Европа».

**Калинина Татьяна Михайловна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела «Восточная Европа в античном и средневековом мире» Института всеобщей истории Российской академии наук. Область научных интересов: информация арабо-персидских источников о Европе и Средней Азии. Автор около 300 статей и материалов для докладов по избранной теме, в том числе сборника статей «Проблемы истории Хазарии (по данным восточных источников)», глав в коллективных монографиях.

**Коновалова Ирина Геннадиевна** — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, заведующий Отделом специальных исторических дисциплин Института всеобщей истории Российской академии наук. Специализируется по исторической географии, источниковедению, истории географии и картографии, истории связей Руси и Восточной Европы с исламским миром. Автор более 300 публикаций, включая монографии «Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий», «Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: текст, перевод, комментарий» и др., а также глав в коллективных трудах, статей и учебно-методических работ для вузов и школ.

**Куделин Андрей Александрович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Российского университета дружбы народов, доцент Восточного факультета Государственного академического университета гуманитарных наук. Сфера научных интересов — история арабского мира, исла-

моведение, ислам и политика, этнические и конфессиональные конфликты в странах Ближнего Востока. Автор более 20 публикаций, включая монографию «Эволюция социально-политических институтов Османского Египта (XVII–XVIII вв.)», главы в коллективных монографиях, статьи.

**Кузенков Павел Владимирович** — кандидат исторических наук, директор научно-образовательного центра «Большое Средиземноморье» Севастопольского государственного университета. Сферы научных интересов — история Византийской империи, история Церкви и христианского Востока, русско-византийские отношения, историческая хронология. Автор более 80 публикаций, в частности монографий «Христианские хронологические системы: история летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции», «Первенство Константинополя. Факты против мифов».

**Маргарян Гор Араратович** — кандидат исторических наук, заместитель директора Института востоковедения Национальной академии наук Армении, преподаватель кафедры всемирной истории и методики ее преподавания Армянского государственного педагогического университета им. Х. Абовяна. Область научных интересов — история мусульманского Востока, мусульманская историография, кавказоведение, экономическая история Закавказья в ильханский и постильханский периоды. Автор ряда публикаций, в частности статей «“Christian” PKhans: myth and realities», “Some details about Timur Lang’s lameness and origin, The Countries And Peoples Of The Near And Middle East”.

**Мишин Дмитрий Евгеньевич** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук. Область научных интересов — история Сасанидской державы и ее отношений с арабами, история арабов в доисламскую эпоху. Автор ряда научных работ, в том числе монографий «Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха», «История государства Лахмидов».

**Орлов Владимир Викторович** — доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета. Область научных интересов: исламские институты в истории и политической культуре стран Северной Африки. Автор более 140 научных и учебно-методических публикаций, включая монографии «Традиционная социальная организация алауитского Марокко. Концепции — структуры — взаимосвязи» и «Политический ислам в странах Северной Африки. История и современное состояние» (совместно с М. Ф. Видясовой).

**Прудников Виталий Владимирович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения

РАН. Область научных интересов: медиевистика. Автор ряда публикаций, в частности монографии «Deus adiuvā! Норманнские рыцари в Анатолии, XI–XII вв.».

**Розов Владимир Андреевич** — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры арабской филологии Санкт-Петербургского государственного университета, лаборант-исследователь Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов Санкт-Петербургского государственного университета. Область научных интересов: религия в доисламской Аравии, сакральные формы арабского языка; арабо-мусульманская астрологическая традиция. Автор ряда научных работ, в частности публикаций «Заданфаррух аль-Андарзагар. О годовых гороскопах» (совместно с Л. А. Самедовой, Б. К. Двиняниновым), «Книга лунных стоянок: ибн Кутайба ад-Динавари. Избранные главы из Китаб аль-анва’». Абу Ма’шар. Глава из Китаб аль-мадхаль аль-кабир. Глава из Гайят аль-хаким».

**Смирнова Екатерина Викторовна** — лаборант-исследователь Центра исследования общих проблем современного Востока Института востоковедения РАН. Область научных интересов: культура и образование в арабских странах в Новое время, история изучения Ближнего Востока и арабского языка в России; дипломатические, культурные и научные связи России с Арабским Востоком в XIX — начале XX в., проблемы межкультурной (в частности русско-арабской) коммуникации. Автор ряда публикаций, в частности статей «Научно-просветительские связи России с Арабским Востоком в XIX — начале XX века: история изучения вопроса», «Арабские авторы о культурных связях России с Арабским Востоком в XIX — начале XX в.».

**Соловьёва Дарья Владимировна** — выпускник кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета, старший преподаватель кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета. Сфера научных интересов — общественно-политическое развитие традиционного Марокко, исламские институты Северной Африки. Автор более 10 научных публикаций.

**Тимохин Дмитрий Михайлович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН. Область научных интересов: Хорезм и сопредельные регионы накануне и в эпоху монгольского нашествия, держава Сельджукидов Хорасана, локальные династии Ирана в домонгольский период. Автор более 140 научных статей, а также монографий — «Соперник Чингиз-хана: хорезмшах Джалал ад-Дин Манкбурны, личность и эпоха», «Очерки истории Хорезма и Восточного Дешт-и Кыпчака в XI — начале XIII в.» (совместно с В. В. Тишиным), «‘Ала’ ад-Дин Мухаммад и расцвет хорезмийского государства: 1200–1220 гг.».

*Научное издание*

Труды конференции  
«Чтения И. М. Смилянской»

**Ближний Восток и Северная Африка:  
от доисламской эпохи к Новому времени.  
История. География. Общество**

Редактор *Т. М. Мастюгина*

Верстальщик *А. Б. Дунаева*

Оформитель *П. А. Трошина*

Общероссийский классификатор продукции ОК 034-2014 (КПЕС 2008):  
58.11.12 – Книги печатные профессиональные, технические и научные

Подписано в печать 08.03.2023. Формат 60×90/16. Усл. печ. л. 17,5.

Уч.-изд. л. 14,6. Тираж 500 экз. Зак. №1140

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)  
Научно-издательский центр, заведующий *А. О. Захаров*  
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>  
Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,  
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты [izd@ivran.ru](mailto:izd@ivran.ru)



Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами  
в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000»

Адрес: 109544, г. Москва, ул. Рабочая, д. 91, стр. 4

Тел.: (495) 287-06-19; e-mail: [probel-2000@mail.ru](mailto:probel-2000@mail.ru)